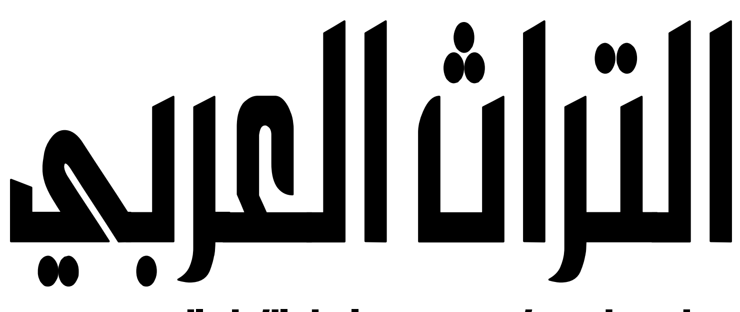




مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العدد ١٣٦ ـ شتاء ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٥م

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي،

دمشق ـ ص. ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني: E-mail:aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu.sy

الاشتراك السنوي

- داخل القطر للأفراد : ١٦٠٠ ل.س
- في الأقطار العربية للأفراد : ١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٠٠) دولاراً أميركياً
- خارج الوطن العربي للأفراد : ١٠٠٠٠ ل.س أو (٣٠٠) دولاراً أميركياً
- الدوائر الرسمية داخل القطر : ٢٠٠٠ ل.س
- الدوائر الرسمية في الوطن العربي : ١٠٠٠٠ ل.س أو (٢٥٠) دولاراً أميركياً
- الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي : ١٥٠٠٠ ل.س أو (٣٥٠) دولاراً أميركياً
- أعضاء اتحاد الكتاب : ٤٠٠ ل.س

الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

شروط النشر في مجلة التراث العربي

١ - أن يكون البحث ذا صلة وثيقة بالتراث العربي .

٢ ـ جدة البحث، وتقيده بالمنهج العلمي الدقيق، والتزامه الموضوعية، والتوثيق والتخريج، والسلامة اللغوية.

٣ - تقديم البحث منضداً على الحاسوب، ومشفوعا بقرص مدمج (CD) فضلاً عن النسخة الورقية.

٤ ـ أن يراعي البحث علامات الترقيم، وأن لا يتجاوز الحجم مع الهوامش والمصادر والمراجع، عشرين صفحة.

٥ ـ توثيق البحث علمياً وفق الأسس المعتمدة في المجلات الجامعية السورية المحكمة، ولاسيما مجلة جامعة دمشق.

٦ ـ تقديم البحث مشفوعاً بملخص مناسب، وسيرة علمية و ذاتية لمؤلفه،تبين موقعه من الوظائف العلمية، وعنوانه.

٧ـ يجري تحكيم البحث، وفق الأسس المعتمدة في المجلة والمتطابقة مع المجلات الجامعية المحكمة.

٨ - ترتيب البحوث في كل عدد، يخضع للأسس الفنية المعتمدة في المجلة من دون مراعاة مكانة الكاتب العلمية والثقافية.

٩ ـ يمنح مؤلف البحث موافقة علمية على النشر بعد تحكيمه بناء على طلبه، مرَّة واحدة في السنة.

١٠ - لا تنشر المجلة الأبحاث المنشورة سابقاً، ويتعهد الباحث بذلك وفق التعهد المعلن.

١١ - ذكر البريد الإلكتروني لسهولة التواصل.

التوزيع في الجمهورية العربية السورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات

فاكس: ٢١٢٢٥٣٢ / هاتف: ٢١٢٧٧٩٧ / ص.ب: ١٢٠٣٥

في هذا العدد من التراث العربي

افتتاحية العدد

محور النقد والبلاغة

محور اللغة والنحو

محور العمارة

محور في التاريخ

بسم الله الرحمن الرحيم

قـول في رسـالة التوابع والزوابع لابـن شـهيد الأندلسـي*

أ. د. علي دياب

ولد أبو عامر بن شهيد في قرطبة سنة اثنتين وثمانين وثلاثمئة للهجرة في قرطبة، وتوفي في مالقة عام ستة وعشرين وأربعمئة للهجرة، وكان في الرابعة والأربعين من عمره، وقيل: إنّه قبل وفاته «غلب عليه الفالج، ولا يحتمل أن يحرّك لعظيم الأوجاع، مع شدة ضغط الأنفاس وعدم الصبر، حتى همّ بقتل نفسه، وفي ذلك يقول:

أنوح على نفسي وأندب نبْلَها   إذا أنا في الضَّرَّاء أزمعتُ قتْلَها

رضيت قضاء الله في كل حالة   عليّ وأحكاماً تيقّنتُ عدْلَها »[1]

---

* أبو عامر أ د بن أ مروان عبد الملك بن مروان بن أ د بن عبد الملك بن شهيد من أشجع وهم بطن من غطفان، كان جدّ أبيه أ د بن عبد الملك وزير ا ليفة الأموي الناصر عبد الر ن الثالث، وأول من تسمى بذي الوزارت الأندلس.

(1) الذخ ة اسن أهل ا زيرة، ابن بسام، ق١، م١: ٣٢٨.

ويقول فيه ابن بسام:

« لم يشهد على قبر أحد ما شهد على قبره من البكاء والعويل، وأُنشِدَ على قبره من المراثي جملة موفورة لطوائف كثيرة، منها قول أبي الأصبع القرشي من قصيدة يقول فيها:

شــهدنا غريبــات المكــارم والعــلا ... تُبَكِّــي علــى قــبر الشــهيديِّ أحمــدا

فـأيُّ جمـال صـار في قبضـة الثّـرى ... وأيُّ بهــاء قــد طوتــه يــدُ الــرَّدَى

أبــا عـــامر، بُعْـــداً لسَـــهْم مِصـــيبةٍ ... رَمَــاكَ بــه ريــبُ المنــون فأَقْصَــدا »[1]

كتب ابن شهيد رسالة التوابع والزوابع[2]، وأرسلها إلى صديقه أبي بكر بن حزم، ولم يحدد الباحثون والكتّاب زمن تأليف هذه الرسالة، وإنّما يزعمون ولاسيما المستشرق الألماني بروكلمن أنّها أُلّفت قبل رسالة الغفران لأبي العلاء المعري بعشرين سنة، ومن المعروف أنّ أبا العلاء أنشأ رسالته في أثناء عزلته عام أربعة وعشرين وأربعمئة للهجرة.

وبذلك يكون أبو عامر قد ألّف رسالته سنة أربع وأربعمئة للهجرة، ولذلك فالخلاف الذي حصل حول أي الرسالتين أسبق غير مطروح؟؛ لأن أبا عامر توفي بعد ظهور رسالة الغفران بسنتين كما ذكرنا، ومن غير المستبعد أن يكون أبو العلاء قد اطلع عليها، وأثارت لديه فكرة الرحلة السماوية، ثم جاءت رسالة ابن القارح تدعوه إلى تأليفها، وابن شهيد لم يكن من المغمورين عند المشارقة مع بعد المسافة بين قرطبة ومعرة النعمان، وتعصّب المشارقة لأدبهم، وعدم تقديرهم لأدب المغاربة، إلا أنّ أبا منصور الثعالبي أورد كثيراً مما جاء في رسالة ابن

---

[1] الذخ ة اسن أهل ا زيرة، ابن بسام، ق١، م١:: ٣٣٥.

[2] رسالة مشهورة الأدب الأندلسي، التوابع ع تابع وتابعة، فالتابع ج ّ والتابعة جنّية يكونان مع الإنسان، يتبعانـه حيث ذهب، والزوابع ع زوبعة، وهو اسم شيطان مارد، أو رئيس من رؤساء ا ن، ومنه ي الإعصار زوبعة.

شهيد في يتيمته، لذلك يقول كثير من المختصين: إنّه من المعقول أن يكون أبو العلاء قد تأثر بها.

ونود التوقف هنا عند مسألة يَطْرَحُ لبساً حول الشاعر ابن شهيد؛ إذ كثيراً ما يخلط الباحثون بينه وبين مؤلف آخر هو ابن شهيد ويكنى أبا حفص، الذي تناول في مقامة أدبية تشبه كثيراً رسالة التوابع والزوابع، ويقول المستشرق الفرنسي هنري بيريس:

«إنّ أبا حفص كتب مقامته في فترة معاصرة لآخر أيام أبي العلاء، أو بعد موته، إلا أنّه استلهم قريبه وسلفه أبا عامر بن شهيد، وهذا الأخير لم يعرف رسالة الغفران، ولم يستلهم فكرته إلا من نفسه، أو من الوسط الذي عاش فيه، وهنا نخمّن أنّ أبا عامر بن شهيد كان كثير الاختلاط بالمستعربين، وبالقسس المسيحيين ويهود قرطبة، استطاع بتداخله معهم أن يقرأ ترجمة غير كاملة ـ دون شك ـ لكتاب محاورات لوسيان (Dialogues de lucien) أو كتاب (Cratyle) أو فيدون (Phedon) لأفلاطون.[1]

ويعلمنا بيريس أنّ الراهب نقولا الذي أرسله إمبراطور بيزنطة الرومانية إلى عبد الرحمن الناصر ليترجم ويشرح كتاب ديوسكوريدس (Dioscorides) في الطب استطاع خلال إقامته في قرطبة أن يوطّد علاقاته مع أحمد بن عبد الملك بن شهيد، الذي بلغ مكانة عالية وهو الذي أنشأ له عبد الرحمن الناصر رتبة « ذي الوزارتين » في عام سبعة وعشرين وثلاثمئة للهجرة، وكان أول شاعر أندلسي سمي بهذه التسمية، وهو أي أحمد بن عبد الملك بن شهيد جدُّ أبي عامر مؤلف رسالة التوابع والزوابع، وكان مغرماً بالأدب، واستطاع أن يعرف شيئاً عن بعض المؤلفات اليونانية القديمة المهمة وعن لوسيان وأفلاطون، والحكايات التي جمعها لنفسه ـ انتقلت مع هذا الطابع الساحر، وكان اتجاهاً مميزاً لأسرة بني شهيد في الأدب ـ إلى ابنه أولاً، ثم إلى حفيده[2]، وهذا هو موضوع بحثنا اليوم.

---

[1] الشعر الأندلسي عصر الطوائف، هنري ب يس، تر ة د. الطاهر أ د مكي:٤٢.

[2] ا رجع نفسه.

لم يكن الدافع لدى ابن شهيد في تأليف رسالته هذه، هو الدافع نفسه لدى بديع الزمان الهمذاني في المشرق؛ إذ كان هدف بديع الزمان اجتماعياً، يتعلق بتصوير البيئة الاجتماعية في عصره، بينما كان الدافع لدى ابن شهيد هو الردّ على خصومه وحسّاده الذين كانوا يحاصرونه من كل جانب، فأراد أن يواجههم ويردّ على ما لقي منهم من أذى وعنت، فبسط آراءه في المنظوم والمنثور، ودافع عن إنتاجه بالطعن على أنداده من الوزراء و الأدباء، وأهل السياسة والقلم، إذ كان لديه شعور في أنّهم لم يعطوه من التكريم، ولم يحلوه المنزلة التي رأى نفسه أهلاً لها، ولذا عمد إلى المنافحة عن أدبه بالرد على السهام الموجهة إليه من نقاده، ومن ثم تبيان فضائله، بين من سبقه ولحقه، ويظهر حقدهم الذي يكنونه له، ومن جملة هؤلاء الكاتب والشاعر أبو القاسم الإفليلي، فألَّح بالإزراء عليه، ودعاه إلى مبارزته بالوصف شعراً و نثراً، وسخر بأدباء بلده، ونعت بالغباوة أهل زمانه، فأعمل خياله الخصب في تأليف رسالته التي جعلها في مدخل وأربعة فصول، وما يلفت انتباهنا تبجّح أبي عامر في خطابه لأبي بكر بن حزم في مدخل الرسالة أنه:

(أوتي الحكم صبياً، وهزّ بجذع نخلة الكلام، فاسّاقط عليه رطباً جنياً)[1]

وفي ذلك إشارة إلى أنّه كان في مقتبل العمر عندما بدأ رحلته في تأليف هذه الرسالة، وقد ضمّنها قليلاً من أخباره وشؤونه، وأورد منها طائفة من أشعاره، وذكر أشخاصاً منهم من قضى نحبه قبل أن يشرع بتأليفها، ومنهم مازال حياً، ومعظم أخباره تتعلق بفتوته وطلبه للعلم، وهذا ما يشير إلى أنّ الرسالة لم تكتب في أواخر حياته.

أعمل ابن شهيد خياله الخصب في كتابة هذه الرسالة، ففيها يلتقي جنّياً اسمه زهير بن نمير، فتتوثق عرى الصداقة بينهما، ويصحبه زهير على متن جواد «حتى ينزل وادي الأرواح، فيزور صاحب امرئ القيس، وصاحب طرفة من الجاهليين، ويرغب في التحول إلى العباسيين

---

[1] رسالة التوابع والزوابع، ابن شهيد: ٦٧.

مبتدئاً بتابع أبي تمام...»[1]، ويستمر أبو عامر بصحبة زهير بلقاء توابع الشعراء المشهورين والكتاب المرموقين في أرض الجن؛ إذ لم يكن شائعاً أنّ هناك شياطين للكتاب، وهي فكرة جديدة لأبي عامر فالتقى بشياطين صفوة كتاب العربية ومنهم:

عتبة بن أرقم صاحب الجاحظ، وكنيته أبو عيينة، وأبو هبيرة صاحب عبد الحميد، و زبدة الحقب صاحب بديع الزمان.

ويقيم أبو عامر حوارات مع هؤلاء الشياطين، فيسُمعهم ألواناً من شعره، وفنوناً من نثره، فينال إعجابهم، إما لاستحسانهم فنه، وإما لتفوقه عليهم كما حلا لخياله الخصب أن يتصور ذلك، وتقود الرحلة في عالم الجن أبا عامر إلى مجلس أدب عقده بعض أدباء الجن الذين كانوا يتساجلون قصائد لشعراء مرموقين، ويذكر منهم على سبيل المثال الأفوه الأودي، والنابغة الذبياني، وأبي نواس، وأبي تمام، والمتنبي، وتكون جلسة نقدية يتدارسون فيها أقوال هؤلاء الشعراء، ويمضي أبو عامر في رحلته فيصل وصاحبه زهير بن نمير إلى وادٍ من أودية الجن، فيجتمع في ناد لحمير الجن وبغالها، وفيه بعض الشعراء الذين يطلبون إليه بيان حكمه في شعر لبغل وشعر لحمار، ويلتقي ببغلة أديبة ناقدة وهي بغلة أبي عيسى، والشيء نفسه أيضاً عندما يلتقي إوزة أديبة وكنيتها أم خفيف، ويخلع عليها أوصافاً جميلة، ويحصل بينهما حوار ظريف، وينتهي هذا الحوار بتغلبه عليها.

وفي الختام نود القول: لقد سعى ابن شهيد من رحلته هذه في عالم الجن إلى أن ينال من خصومه ويرد عليهم، فذهب ملتمساً التقدير الذي فاته في دنياه، ليعوضه في عالم الخيال، وهذا ما يستنتج من حرصه على أن يُجَازَ من كل كاتب متميز وشاعر فحل، فعلى سبيل المثال:

---

[1] رسالة التوابع والزوابع، ابن شهيد: ٧٢.

يقول له صاحب الجاحظ: «إنّك لخطيب، وحائك للكلام مجيد، لولا أنّك مغرى بالسجع، فكلامك نظم لا نثر» فيجيبه: «ليس هذا أعزّك الله، مني جهلاً بأمر السجع، وما في المماثلة والمقابلة من فضل، ولكني عدمت ببلدي فرسان الكلام، ودهيت بغباوة أهل الزمان... فيقول له الجني: «فكيف كلامهم بينهم؟» فيقول: «ليس لسيبويه فيه عمل، ولا للفراهيدي إليه طريق، ولا للبيان عليه سمة، إنّما هي لكنة أعجمية، يؤدون بها المعاني تأدية المجوس والنّبط». فيصيح تابع الجاحظ: «إنا لله! ذهبت العرب وكلامها! ارمهم، يا هذا، بسجع الكهان، فعسى أن ينفعك عندهم، ويُطير لك ذكراً فيهم!»[1].

وهذا يذكرنا بتهكم ابن زيدون في رسالته الهزلية التي وجهها إلى منافسه في حب ولادة، وعلى لسانها إلى ابن عبدوس، إذ جعله أضحوكة على كل ثغر، ونكتة ساخرة على كل لسان.

كما يخص أبو عامر أبا القاسم الإفليلي بنقد موجع، إذ أراد إخراجه من مصاف الأدباء فيقول:

« وهو أبخل أهل الأرض لا محالة، ولم يقصّر بنا عنده إلا توقيرنا لثغامته[2]، وهو يرى أنّ بعض صبياننا قد أقلقوه حين قالوا: « ليست مشيته مشية أديب، ولا وجهه وجه أريب، ولا جلسته جلسة عالم، ولا أنفه أنف كاتب، ولا نغمته نغمة شاعر...»[3]

ويعود إلى شيطان امرئ القيس الذي يخاطب أبا عامر فيقول له: « اذهب فقد أجزتك»[4]، وكذلك شيطان طرفة الذي يقول له: «لله أنت اذهب فإنك مجاز»[5]، والشيء

(1) رسالة التوابع والزوابع، ابن شهيد: ٥٦-٥٧.

(2) الثغامة: نبتة بيضاء يكّنى بـا عن الشيب.

(3) ا صدر السابق نفسه:٥٧.

(4) ا صدر نفسه:٩٣.

(5) ا صدر نفسه: ٩٥.

نفسه من تابع أبي تمام فيخاطبه: « وما أنت إلا محسن على إساءة زمانك»[1]، وهكذا استطاع ابن شهيد أن يثأر لنفسه من معاصريه، وذلك بالحملة عليهم، والسخرية منهم، وازدرائهم واحتقارهم، ولاسيما من خصمه أبي القاسم الإفليلي الذي بالغ في السخرية من شيطانه أنف الناقة، وكان مغالياً أيضاً في النيل منهم عندما ركّزَ في حديثه مع بغلة أبي عيسى، فشبههم بالبغال غباوة إن كانوا وزراء أو أمراء، وبذلك يكون أبو عامر في تعرضه للشعراء و الأدباء، قد أخرج الكلام عليهم، مُخْرَجَ الهزل والتهكم، واتصفت سخريته بالحدة والخشونة والإقذاع والوضوح. هذا ويؤكد دارسو ابن شهيد أنّ بديع الزمان الهمذاني كان ماثلاً في خاطره، وهو معه بكل آثاره، عندما بدأ كتابة رسالته ولدى انتهائه منها، ومما يؤخذ عليه أنّه لم يكرمه التكريم الذي يستحقه الشيخ من مريده أو الأستاذ من تلميذه، وهذا ما يؤكد أسبقية هذا الفن في المشرق، فكان الأساس الذي بنى عليه ابن شهيد، مع كل ذلك شكلت رسالة التوابع والزوابع عملاً أدبياً رائعاً فيه سحر وشفافية وفكاهة وسخرية لاذعة، وأغنت ليس المكتبة العربية الأندلسية فحسب، بل والمكتبة العربية عامة.

[1] ا صدر نفسه: ١٠١.

مصادر البحث ومراجعه:

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام، تحقيق د.إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩.
- رسالة التوابع و الزوابع، ابن شهيد الأندلسي، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠.
- الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ملامحه العامة وموضوعاته وقيمته التوثيقية، هنري بيريس، ترجمة د.الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨.

رئيس التحرير

❑❑

محور النقد والبلاغة

حضور التراث العربي المشرقي في الأدب العربي المهجري الجديد في شمالي أمريكا

قصيدة "ثلاث وثلاثون خرزة في خيط" لزيد شلاح أنموذجاً

أ. د. عبد النبي اصطيف*

مقدمة:

الأدب العربي المهجري الجديد أدب هجين Hybrid Literature، فهو أدب أمريكي-عربي(١)، أو أدب بريطاني- عربي[٢] أو أدب فرنسي- عربي[٣]، أو أدب هولندي-

---

* أستاذ الأدب المقارن في كلية الآداب قسم اللغة العربية، جامعة دمشق.

(١) انظر:

Elmaz Abinader, "CHILDREN OF AL-MAHJAR: ARAB AMERICAN LITERATURE SPANS A CENTURY", *American Arab Forum*, http://www.aafusa.org/children_of_almahjar.htm, visited on ٧□٦□٢٠١٢.

Lisa Suhair Majaj, "Arab-American Literature: Origins and Developments", ***American Studies Journal***, (Center for United States Studies, Martin Luther University Halle-Wittenber) Number ٥٢ (٢٠٠٨).

(٢) انظر:

Layla Al Maleh, "Anglophone Arab Literature: An Overview", in: Layla Al Maleh, (Editor), ***Arab Voices in Diaspora: Critical Perspectives on Anglophone Arab Literature*** (Radopi, Amsterdam-New York, ٢٠٠٩), pp. ١□٦٣.

(٣) انظر للمزيد من المعلومات عن الأدب العربي الفرنسي:

- بامية، عايدة أديب، ***تطور الأدب القصصي الجزائري (١٩٢٥- ١٩٦٧)***، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢،
- بلقزيز، عبد الإله (تحرير)، ***الفرنكفونية: أيديولوجيا. سياسات. تحدٍّ ثقافي- لغوي-*** حلقة نقاشية نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١م

= =

عربـي[١]، أو أدب ألمـاني- عربـي[٢]، أو أدب إسـباني- عربـي، أو أدب إسـباني- عربـي[٣]، أو أدب إيطالي- عربي[٤]، أو أدب أسترالي- عربي[٥]. إنه أدب ينتمي باستمرار إلى عـالمين، وثقـافتين، وتقليـدين

- ماجد ردّاوي، **الهجرة العربية إلى البرازيل: ١٨٧٠- ١٩٨٦**(دار طلاس، دمشق، ١٩٨٩)؛
- غالب غانم، **شعر اللبنانيين باللغة الفرنسية: ١٩٠٣- ١٩٦٨**
  (منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الأدبية، بيروت، ١٩٨١).
- قاسم، محمود، **الأدب العربي المكتوب بالفرنسية**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦)؛
- منور، أحمد، ***الأدب الجزائري باللسان الفرنسي، نشأته وتطوره وقضاياه***، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٧
- نوري، شاكر، ***منفى اللغة: حوارات مع الأدباء الفرانكفونيين***، كتاب دبي الثقافية، الكتاب ٤٨، أبريل، ٢٠١١م
  فضلا عن مؤلفات الدكتورة زهيدة درويش جبور وجميعها بالفرنسي:
  Darwich Jabbour, Zahida,
- ***Litteratures francophones du Moyen-Orient: Egypt, Liban, Syrie***: (***Les ecritures du Sud)*** , (Edisud, Aix-en-Provence , ٢٠٠٧);

(آداب الشرق الأوسط الفرانكوفونية: مصر، لبنان، سوريا)

- ***Parcours en Prancophonie(s)***, (Dar An-Nahhar, Beirut, ٢٠٠٢); (مسارات في الفرانكوفونية)
- ***Etudes su la poesie libanaise francophone: Abi Zeyd. Naffah Schehade Stetie. Hatem***, (Dar An-Nahar, Beirut, ١٩٩٧);(دراسات عن الشعر اللبناني الفرانكوفوني)

(١) انظر:

Liesbeth Minnaard, ***New German, New Dutch: Literary Intervention*** (Amsterdam University Press, ٢٠٠٨);
Writing in Dutch, Banipal, ٣٥, Summer, ٢٠٠٩.

(٢) انظر:

Khalil, Iman O., "Arab-German literature", ***World Literature Today*** , Vol. ٦٩.no.٣ (Summer ١٩٩٥)
مصطفى السليمان، "حول أدب المهجر العربي الناطق بالألمانية"، **فكر وفن**، العـدد ٨٠، السـنة الثالثة والأربعـون، ٢٠٠٤ ، ص ص ١٥- ١٧.

(٣) انظر:

Christina Civantos, ***Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants and the Writing of Identity*** (State University of New York Press, New York, ٢٠٠٦)
وهدى أنتيبا (إعداد وترجمة)، " أدباء أمريكا اللاتينية المنحـدرون مـن أرومـة عربيـة" **الثـورة الثقـافي**، العـدد ٣٢٨، ٨/ ٩/ ٢٠٠٢، ص١٥.

(٤) انظر: كريم مترف، *"الشرقيون، الكتّاب الجدد الناطقون بالإيطالية من جنوب حـوض المتوسط"* الترجمـة العربيـة : حسـن فـايق، ***مجلة الثقافة المتوسطية، http://www.arabicbabelmed.net/litterature/٣٨-general/٢٩٥-saraceni.html***
آخر زيارة بتاريخ ٧- ٦- ٢٠١٢.

(٥) انظر:

Layla Al Maleh, "Anglophone Arab Literature: An Overview", in: Layla Al Maleh, (Editor), ***Arab Voices in Diaspora: Critical Perspectives on Anglophone Arab Literature***(Radopi, Amsterdam-New York, ٢٠٠٩), pp. = =

أدبيين، وباختصار، إلى طرفين تجمعهما شرطة (-) تشير إلى هويته البِيْنيَّة من جانب، وتؤكد من جانب آخر انتماءه إلى كلا الطرفين في آن معاً، لأنه، بكل بساطة، أدب يُنتِجه كُتّاب من أصول عربية بلسان أجنبي، هو غير لسان الآباء والأجداد.

والأدب الأمريكي- العربي Arab-American Literature بوصفه أدباً مهجرياً جديداً، هو أدب اغتراب، ينتجه أدباء هاجروا من أوطانهم التي ولد فيها آباؤهم وأجدادهم إلى المغترب الأمريكي الشمالي واتخذوه وطناً جديداً لهم[1]، ولذلك فإنه أدب يجمع في إهابه بين الطرف الأمريكي من الشَّرْطة ونظيره

٥٢□٥٤.

[1] تشير رندة عبد الوهاب الكيالي في كتابها ***الأمريكيون العرب*** إلى ثلاث موجات من الهجرة العربية إلى شمالي أمريكا. فأما **الموجة الأولى** فكانت بين عامي ١٨٨٠ و١٩٢٤، وجاء فيها "٩٥ ألف عربي من المشرق العربي، وجاءت أعداد أصغر من اليمن والعراق والمغرب ومصر. واستقر كثير من الوافدين الجدد الأصليين وكونوا أسراً في الولايات المتحدة، وبحلول عام ١٩٢٤ يقدر أنه كان هناك حوالي ٢٠٠ ألف عربي يعيشون في الولايات المتحدة"؛ وأما **الموجة الثانية** من الهجرة فكانت بين عامي ١٩٢٥ و١٩٦٥ وتميزت بذوبان المهاجرين فيها في المجتمع الأمريكي واندماجهم التام به بسبب نقص الوافدين الجدد من الوطن الأم حتى خمسينيات القرن العشرين، مما خلق فراغ تواصل بين المهجر وبلاد الشام؛ وأما **الموجة الثالثة** والتي بدأت عام ١٩٦٥ فكانت أكبر الموجات إذ تجاوز عدد المهاجرين فيها ٤٠٠ ألف مهاجر، وكان مردها أساساً الاضطرابات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شهدها المشرق العربي بدءاً من نكسة حزيران ١٩٦٧م، مروراً بالحرب الأهلية والصراع على السلطة في لبنان (حيث هاجر ٩٠ ألف شخص بين عامي ١٩٦٥م و ١٩٩٢)، وحروب الخليج المتتالية، وبخاصة عند غزو صدام حسين للكويت، وطرد السعودية والكويت وبعض دول الخليج العربي للآلاف من العمال اليمنيين والفلسطينيين الذين كانوا يعملون فيها بسبب مواقف زعمائهم من حرب الخليج. ومما تنبغي الإشارة إليه أن عدداً كبيراً من أفراد مهاجري الموجة الثالثة قد قصدوا الولايات المتحدة: "للدراسات العليا أو لأسباب مهنية ولم يتوقعوا العودة أبداً]كذا[. وما بين عام ١٩٦٥ وعام ١٩٧٦ كان ١٥٪ من المهاجرين مهنيين متعلمين وعمالاً فنيين ذوي مهارات عالية. وتحسن النظام التربوي في كثير من البلدان العربية بعد الاستقلال. وبحلول عام ١٩٧٥، أمكن لدول عربية مثل العراق ومصر ولبنان أن تتباهى بجامعات ممتازة في عواصمها، وزاد عدد خريجي الجامعات في أواخر الستينيات والسبعينيات لكن عدد الوظائف المتوافرة لم يتوافق مع مستوى مهاراتهم. وفي ضوء احتمالات عمل ضئيلة، رأى الكثيرون في الهجرة خيارهم الوحيد للتقدم المهني، ولذلك غادروا، مما ساهم في المشكلة الخطيرة أمام تطور العالم العربي والتي تسمى بنزوح الأدمغة". وانظر:

- رندة عبد الوهاب الكيالي، ***الأمريكيون العرب***، ترجمة محمود برهوم ورغدة عزيزية، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٧)، ص ص ٥٣- ٦٢؛ ولمعرفة المزيد عن تجربة الهجرة العربية إلى أمريكا الجنوبية انظر:
- مريا روزا دي مادارياغا (إشراف)، تقديم وترجمة الدكتور عبد الواحد أكمير، **الوطن العربي وأمريكا اللاتينية** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥)؛
- ماجد ردّاوي، **الهجرة العربية إلى البرازيل: ١٨٧٠- ١٩٨٦** (دار طلاس، دمشق، ١٩٨٩)؛

الطرف العربي في آن معاً. وفي حين يحضر الطرف الأمريكي بأداته، أي بلغته الإنكليزية- الأمريكية[1] American English وبسياق إنتاجه الذي هو الفسحة الأمريكية American Space، يحضر الطرف العربي بمُنتجِه الذي يتحدّر من أصول عربية، لا تزال تعيش فيه، وفي مختلف جوانب حياته، لغةَ حياة يومية في أسرتيه الصغرى والكبرى، وفي الطعام الذي يتناوله، وفي الموسيقا التي يسمعها، وفي الصلات العائلية الوثيقة التي تربطه بأفراد أسرته في مغتربه، وبأولئك الذين لا يزالون في وطنه الأم، وفي العبادات والطقوس الدينية التي يؤديها مع جاليته في المغترَب، أو تلك التي يؤديها في مكة، أو القدس، أو في أي من الأماكن المقدسة التي يحتضن ترابها رفاة الأولياء والصالحين والقديسين في الوطن الأم، وفيما يقرؤه أو يسمعه أو يشاهده عن هذا الوطن في وسائل الإعلام في مغترَبه أوفي وطنه، تتيحها له ثورة الاتصالات الحديثة من شابكة (الشبكة الدولية Internet) وهواتف نقالة وغيرها، فضلاً عن تواصله مع أقربائه وأصدقائه وأقرانه في المهنة، أو العمل، في وطنه الأم، تواصلاً ممتداً امتداد الوطن العربي بكامله، في عصرنا عصر العولمة والتواصل الاجتماعي الواسع المتجاوز لمختلف الحدود.

ولما كانت اللغة الطبيعية، التي هي أداة الأدب، هي أداة تفكير وتعبير وتواصل مع الآخر، فإنها تترك بصماتها واضحة في هذا الأدب، وذلك أمر جد طبيعي. غير أن هذا الأدب يمثل الإفصاح عن تجربة حياتية لكاتب من أصول عرقية ودينية وثقافية ولغوية عربية، يعيشها في فسحة أمريكية، ومن ثم فإن هذا الأدب ستتداخل في نسيجه الخيوط الأمريكية والعربية، وتصنع هجنتة وتمنحه هويته المتميزة، وهو ما عبرت عنه بيانات الكتاب الأمريكيين العرب أنفسهم التي تؤكد انتماء ما يكتبون إلى كلا العالمين وكلتا الثقافتين، وكلا التقليدين الأدبيين، فهو من كلٍّ من طرفي الشرْطة، ولكنه ليس من أي من هذين الطرفين وحده. تكتب ليزا سهير مجج، الشاعرة والناقدة والباحثة الأمريكية العربية، عن هوية الأدب الأمريكي- العربي فتقول:

"هل ثمة أدب أمريكي- عربي؟ أعتقد أن هناك [أدباً أمريكياً- عربياً].

ولكن، وعلى الرغم من تاريخه الممتد قرناً، فإنه لا يزال أدباً ناشئاً. النصوص الأمريكية- العربية، مثل الأمريكيين- العرب أنفسهم، جزء من الثقافة العربية، وجزء من الثقافة الأمريكية، وجزء من شيء ما، لا يزال في عملية التخلُّق. الكُتّاب الأمريكيون- العرب يكتبون من هويتهم العربية ومن هويتهم الأمريكية، ومن الهوية التي تنتج عندما تلتقي هاتان الثقافتان، والفن الذي ينتج هو أمريكي- عربي لأنه ينبثق عن تجربة الأمريكيين العرب- الشخصية أو العامة، "الإثنية" أو غير الإثنية".

[1] غدت الإنكليزية- الأمريكية لغة متميزة بتهجئتها، ومصطلحها، وعاميتها أو عامياتها، فضلاً عما يُنتج بها من نصوص أدبية، تميزاً سوّغ إصدار معجم لغوي خاص بها من معظم دور النشر الكبرى.

"بوصفنا قراء، نحتاج ألاّ نقارب هذا الأدب [الأمريكي- العربي] بتوقعات ثابتة وإنما بروح التفحص المفتوح. وبوصفنا كتاباً، فإن مهمتنا ألاّ نطلب ونعيد صياغة معاني كلا "العربي" و"الأمريكي" فقط، وإنما أن نستكشف كذلك هويةً لا تزال قيدَ عمليةِ الإنشاء – هويةً، "نحن" جميعاً، قراءً وكتاباً على حد سواء، [منخرطون] في عملية إنشائها"[(١)].

وتكتب نعومي شهاب- ناي، الشاعرة الأمريكية العربية الأبرز في المشهد الأدبي في أمريكا الشمالية، عن مكونات تجارب حياتها التي تشكل شعرها فتقول:

"وإذ كبُرنا، فقد بدأنا نرى تلكَ الأجزاء من حيواتنا متداخلةً على نحو وثيق، ولا نستطيع، حقيقةً، القولَ إن هذا الجزء عربي، وهذا الجزء أمريكي، إنه قريب قرب النبض. إنه الشيء كلُّه الذي يحفظ علينا حياتَنا، والكتابةُ تساعد على رؤية ذلك، وكائنين ما كُنّا، فإنها تساعدنا على تحديد ما يصنع الجغرافيةَ الكلِّيَّةَ لحياتنا"[(٢)].

ومعنى هذا أن الأدب الأمريكي العربي، إذ تشكِّله الحياة الأمريكية العربية بشِقَّيها معاً، أدب تتداخل فيه لغتان وثقافتان وتقليدان أدبيان، ولكن بطرق جد مصقولة ومتنوعة وغنية أشارت الشاعرة الأمريكية العربية ليزا سهير مجج إلى وعي الكاتب الأمريكي- العربي بها، وإلى ضرورة استكشافها على نحو أعمق في كتابته، عندما قالت:

"نحن بحاجة إلى استكشاف إمكانات الازدواجية اللغوية bilingualism في عملنا، مضارعين الخطوط المقترحة من جانب الأدب الأمريكي اللاتيني المعاصر. ما الذي يحدث عندما تدخل اللغة العربية كتاباتنا، على المستوى اللغوي والبصري معاً؟ نحتاج إلى أن نغدو أكثر وعياً- ذاتياً بالتقاليد الأدبية المتنوعة التي نكتب ضمنها، ونحتاج إلى أن نلتفت على نحو أكثر وعياً للتجريب الأدبي"[(٣)].

---

(١) انظر:

Lisa Suhair Majaj, “The Hyphenated Author: Emerging Genre of ‘Arab-American Literature’ Poses Questions of Definition, Ethnicity and Art”, ***Al Jadid Magazine***, Vol. ٥, No.٢٦, (Winter ١٩٩٩).

(٢) انظر:

Lisa Suhair Majaj, “Talking With Poet Naomi Shihab-Nye”,***Al Jadid Magazine,*** Vol. ٢, No.١٣ (November-December ١٩٩٦).

(٣) انظر:

Lisa Suhair Maja, “New Direction: Arab American Writing at Century’s End”, in: ***Post Gibran Anthology of New Arab American Writing***, Edited by Khaled Mattawa and Munir Akash (A ***Jusoor*** Book, ١٩٩٩, Distributed by Syracuse University Press), p. ٧٥.

وهو ما أشار إليه إدوارد سعيد، أبرز الكتاب الأمريكيين العرب في مقدمة كتابه: *خارج المكان* *Out of Place* عندما كتب عن التعبير عن تجارب الحياة المعيشة بلغة أخرى غير اللغة الأم، وكيف يحدث عندها **نوع من التنازع والتداخل بين التجارب المعيشة، والمدركة، في إطار من اللغة الأم، وبين التجارب ذاتها المفصح عنها والمأسورة في لغة أخرى اكتسبت في ظروف وشروط حياتية محددة.** يكتب إدوارد سعيد كيف أنه، عندما تحدث عن تجارب طفولته ونشأته التي عاشها بلغته الأم (العربية) وسعى، في الوقت ذاته، إلى الحديث عنها في سيرته الذاتية بلغة أخرى هي الإنكليزية العالية مع أنه متمكن غاية التمكن من هذه الأخيرة أكثر من تمكنه من لغته الأم، اضطر إلى ترجمتها ثقافياً:

"والأكثر إثارة بالنسبة إليّ ككاتب هو إحساسي بأني أحاول دائماً ترجمة التجارب التي عشتها لا في بيئة نائية فحسب وإنما أيضاً في لغة مختلفة. ذلك أن كلاً منا يعيش حياته في لغة معينة، ومن هنا فإن الكل يختبر تجاربه ويستوعبها ويستعيدها في تلك اللغة بالذات **والانفصام الكبير في حياتي هو ذلك الانفصام بين اللغة العربية، لغتي الأم، وبين اللغة الإنكليزية، وهي اللغة التي تعلمت بها وعبرت تالياً بما أنا باحث ومعلم، لذا كانت محاولتي سرد التجارب التي عشتها في اللغة الأولى بواسطة اللغة الأخرى مهمة معقدة، ناهيك عن الطرائق المختلفة التي بها تختلط عليّ اللغتان وتعبُران من حقل إلى آخر.** وهكذا صعب عليّ التعبير في الإنكليزية عن الفروقات اللفظية (والوشائج العينية) التي تستخدمها العربية، للتمييز مثلاً بين العم/ة والخال/ة، ولكني اضطررت إلى محاولة التعبير عن تلك التلاوين لأهمية الدور الذي لعبته في حياتي المبكرة".[1]

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو كيف يتجلى حضور الطرف العربي، أو بالأحرى المكوِّن العربي، في نصوص الأدب الأمريكي العربي؟ ومن ثَمّ كيف يمكن تحديد أهميته في تشكيل هوية الأدب الأمريكي ـ العربي؟

وفي مسعى أوّلي للإجابة على السؤالين معاً سيحاول هذا البحث الموجز تدبر حضور التراث العربي المشرقي في قصيدة مطوَّلة لشاعر أمريكي شمالي، ولد في كندا، ودرس في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعيش اليوم في هذه الأخيرة ويدرِّس في واحدة من كلياتها الجامعية- شاعرٍ تحدّر من أصول عربية، لم تستطع ولادته في كندا، ولا حياته في الولايات المتحدة الأمريكية، أن تحجبا هذه الأصول، التي تشي بها قصيدته المفعمة بتجليات الثقافة العربية المشرقية.

---

[1] انظر: إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، (دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠م)، ص ص ١٢- ٢٢.

الشاعر والقصيدة:

على الرغم من انغماس الشاعر الكندي زيد شلاح[١] Zaid Shlah –ذي الأصول العربية– في التقاليد الشعرية الأمريكية، وشغفه بشعر إزرا باوند ووليم كارلوس وليامز ودريك والكوت، ومع أنه ولد (في مدينة كالغاري في كندا) ونشأ وترعرع في أمريكا الشمالية، إذ يعيش اليوم في Walnut Creak، ويُدرِّس في الكلية الجديدة New College في كاليفورنيا، فإن نتاجه الشعري المتخم بالإشارات التراثية: الشرقية والعربية، **يتجاوز حدود لغته الإنكليزية الأمريكية American English**، التي هي لغة تعلّمه وتعليمه، لينفتح على آفاق واسعة من الثقافة العربية القديمة والوسيطة والحديثة، تؤكد غلَبة الطرف العربي في **هويته ذات الشرطة Hyphenated Identity** بوصفه شاعراً أمريكيا- عربياً ظفر شعره بتقدير **الأكاديمية الأمريكية للشعراء** التي منحته إحدى جوائزها على ديوانه الأول تقسيم *Taqsim* الذي صدر عام ٢٠٠٦م. وربما كانت قصيدته "ثلاث وثلاثون خرزة في خيط"[٢] "Thirty Three Beads On A String" أي "سبحة بثلاث وثلاثين خرزة" أوضح مثال على انغماس شعره في الثقافة العربية ولاسيما ثقافة القطر العراقي[٣] الشرقية العربية التي تتوزع الإشارات الصريحة والضمنية إلى مختلف وجوهها في مقاطع، أو مقطّعات، القصيدة التي تُماثل في عددها عدد حبات السبحة.

فبنية القصيدة مجاز مؤسس على صورة السبحة بدءاً:

- من **العنوان الصريح** "ثلاث وثلاثون خرزة في خيط" الذي يمكن اختزاله بـ "سبحة ذكورية"؛

---

[١] زيد شلاح شاعر كندي من أصل عربي ولد في كالغاري Calgary في كندا، يجمع بين تقليد القصيدة المطولة وتقاليد الشعر الأمريكي: إزرا باوند، وليام كارلوس وليامز، ودريك والكوت، ويمزج في قصائده الأصوات المعاصرة مع التقاليد القديمة للشعر العراقي والعربي. حصل على درجة الماجستير في الأدب الإنكليزي من جامعة سان فرانسيسكو الحكومية، وظفر بجائزة الأكاديمية الأمريكية للشعراء **The American Academy of Poets**.

نشر مجموعته الأولى ***تقسيم Taqsim*** عام (٢٠٠٦). يتحدث في معظم أمسياته الشعرية عن حبه للثقافة العربية ولاسيما الشعر، وغالباً ماينشد شعره مصاحباً بالعزف على آلة العود، كما هوشأن معظم شعراء العراق عندما يلقون شعرهم في الصالونات الأدبية في بغداد وسواها. يعيش حالياً في Walnut Creek، ويُدرِّس في **الكلية الجديدة New College** في كاليفورنيا.

[٢] انظر نص القصيدة في:

Inclined to Speak: An Anthology of Contemporary Arab American Poetry, Edited by Hayan Charara (University of Arkansas Press, Fayetteville, ٢٠٠٨), pp.٢٩٧–٢٠٣.

[٣] العراق هو وطن آباء الشاعر وأجداده كما تشي بذلك صورة عمه على غلاف ديوانه، وكما يؤكده حديث سعدي يوسف عنه وعن أبيه (فاروق يوسف) وعن ديوانه ***تقسيم*** في أثناء حديثه عن زيارته لكندا عام ٢٠٠٦م، وانظر: موقع سعدي يوسف ومادة "الجانب الآخر من الحدود":

http://www.saadiyousif.com/home/index.php?option=com_content&task=view&id=٥١٤&Itemid=٢٨، روجعت بتاريخ ٢٠١٢/٥/٢٤

- إلى **المقطعات الثلاث والثلاثين التي تتضمنها القصيدة**، والتي تماثل في عددها عدد الخرزات في السبحة الذكورية؛
- إلى **التماثل في البنية العميقة** deep structure لهذه المقطعات والتي تحيل على العراق موطن أسرة الشاعر الأصلي؛
- إلى **الإشارات الضمنية والصريحة إلى هذا الموطن تاريخاً وجغرافية وتراثاً رسمياً وشعبياً**- هذه الإشارات التي تشكل بمجموعها مسعى الشاعر إلى استحضار وطنه البعيد، والذي يرقب معاناة أهله فيه بعد غزوه من جانب قوات التحالف الدولي بحجة حماية الأمن العالمي، وبخاصة الأمن القومي الأمريكي من أسلحة الدمار الشامل التي أوهمت الولايات المتحدة الأمريكية- موطن إقامته الراهن، ووطنه الجديد- أن العراق يمتلكها ويهدد بها السلم الدولي، تماماً كما يسعى الصوفي إلى استحضار الذات الإلهية من خلال الانخراط في حلقة الذكر التي تمثِّل السبحةُ منمنمةً لها على المستوى الفردي، قد تعوضه عن "حلقة الذكر" التي ربما لا يتيسّر له الانضمام إليها عندما يكون في المغترب.

والحقيقة أن استخدام مجاز السبحة التي تمثل حلقة الذكر استناداً إلى التماهي بينهما من خلال تكرار اسم الله أو أحد أسمائه الحسنى **ينطوي على استحضار لجملة من المعاني السامية التي يطمح الشاعر إلى تحققها في هذا الوطن، والتي تشمل فيما تشمل:**

- **المساواة** في أقدار الخرزات التي تشكل السبحة، والتي تشير إلى المساواة بين المشاركين في حلقة الذكر على اختلاف منازلهم، إذ الجميع متساوون أمام خالقهم، وهم موحدون في تساميهم إليه، لا يعنيهم إلا بلوغ لحظة الكشف التي يتجلى فيها سبحانه على عباده.
- **التنوع** في المادة التي تصنع منها الخرزة، والتنوع البشري في المشاركين في حلقة الذكر إذ يمكن أن يكونوا من خلفيات اجتماعية متنوعة، غير أن تعلقهم بمحبة الله يذيب الفوارق بينهم، فيتوحدون بتساميهم، ويحققون مبدأ التنوع في الوحدة، والوحدة في التنوع.
- **الانسجام** في عدد الخرزات وأشكالها، والانسجام في حلقة الذكر التي يضبط إيقاعها لوازم الذكر أو الكلمة أو العبارة التي يكررها المشاركون فيها بقيادة أحد المنشدين المتصوفة.
- **الانفتاح**، فعلى الرغم من أن عدد خرزات السبحة هي ثلاث وثلاثون خرزة، فإنه قابل للمضاعفة، وهناك سبحات بثلاثة أضعاف ذلك العدد ٣٣×٣=٩٩+١=١٠٠ (العدد الكامل)، وسبحات بثلاثين ضعفاً تسمى الألفية، والأمر متروك للمسبِّحين، مثلما هو متروك للمشاركين في حلقة الذكر التي لا حدود لعدد المشاركين فيها، إذ تظل مفتوحة أمام كل راغب في الانضمام إليها

محفوزاً بحبّ الله. وربما كان في كل ما تقدم من معانٍ إشارة إلى **قيمة التسامي بالحب التي تجمع المتفرق، وتوحد المشتت، وتذيب الفوارق الدنيوية التي تمزق جسد الإنسانية.**

ومما يلفت النظر في هذه الإشارات النصية أنها تشمل التاريخ القديم والوسيط والحديث للقطر العراقي، مثلما تطوي في جنباتها العراق من شماله إلى جنوبه، وتضم الموروث الرسمي والشعبي لهذا البلد، ومختلف مظاهر العيش الإنساني من لباس وطعام ونشاط فني، لتطغى في نهاية المطاف على روح القصيدة التي سرعان ما تتبدد غربتها وغرابتها وتُداخل قلوب قرائها ونفوسهم ولاسيما قراؤها العرب مع أنها غريبة اللسان.

أما الإشارات التاريخية فتبدأ بالآشوريين من خلال ما لحق بالآلهة الآشورية من دماء على يد الغزاة من قوات التحالف، وهو ما نقرؤه في المقطعة الخامسة عشرة، عندما تأتي القنابل على عيون الآلهة الآشورية النائمة:

"القنابل تُمشِّط عيون

الآلهة الآشورية النائمة"[١].

وتمضي لتُذكِّر بأبي نواس من خلال ترجمة حرة لبيتين من ابياته توردها في المقطَّعة الرابعة عشرة:

"لا تبكِ ليلى ولا تطرب إلى هندِ — واشرب على الورد من حمراء كالورد

كأساً إذا انحدرت من حلق شاربها — أجدته حمرتها في العين والخد"[٢]

وبالمتنبي الذي تستطيع الأمة أن تستغني بما كتبه من شعر رقيق مطرب عن أي شعر جديد:

"كَتبَ المتنبي

لُبَّ طربنا الرقيق

فما الحاجة إليك؟"[٣]

لينتهي المطاف بها عند الموسيقار العراقي المشهور محمد القبّانجي المولود عام ١٩٠٤، والخبير بالمقام

---

[١] *المرجع السابق*، ص ٣٠٠.

[٢] *المرجع السابق*، ص ٢٩٩.

[٣] *المرجع السابق*، ص ٣٠١.

العراقي خاصة والموسيقا العربية عامة:

"في الليلة الماضية

حلم القبانجي بالِسِنِّ المقلوع لأبيه"،

* * *

"في الصباح

ناح بقصيدة باسم أبيه"[١].

والحقيقة أن الإشارات الموسيقية في القصيدة/ السبحة لا تقتصر على استحضار القبانجي وإنجازاته الموسيقية:

"أميل إلى حفل موسيقي للخيل؛

أصْلُ الغزلان

قفزَ من قلب القبّانجي"[٢]

أو التذكير بمشاركته في المؤتمر الموسيقي المنعقد في القاهرة عام ١٩٣٢، رئيساً للوفد العراقي، ونيله الدرجة الأولى على سائر الوفود العربية واستقباله من جانب الملك فؤاد الأول – ملك مصر الذي فُتِن بغنائه ورغب في تكريمه:

"ما بقي من تسجيلات

استوديو القبانجي في القاهرة عام ١٩٣٢

يعيش ما بين حيّ الحجارة المرصوفة القديم

ومقبض [باب] الماهوغني المحتفظ بدفئه"[٣]

فالقصيدة تتضمن ثلاث إشارات، تنصرف اثنتان منها إلى آلتي العود:

"هل تستطيع سماعهم –

المعنى الرخيم،

---

(١) *المرجع السابق*، ص ٢٩٩.

(٢) *المرجع السابق*، ص ٣٠٠.

(٣) *المرجع السابق*، ص ٢٩٨.

والعودُ الذي يومض

في عيونهم؟"[١]

والقانون:

"**قانونٌ يبكي**

قرب جنازة الموسيقا"[٢]

(وهما آلتان شرقيتان) في حين تُذكِّر الثالثة بتأثير شعر المتنبي الذي يُغْني **طربُه** الرقيق عن الحاجة إلى أي شاعر آخر.

أما الإشارات الجغرافية فإنها تشمل كلاً من "**أبو غريب**"، بكل ما يثيره الاسم من تداعيات تتصل بفضائح قوات التحالف وممارساتها المشينة في ذلك السجن والتي تخرق أبسط حقوق الإنسان، وتتجاوزفي فظاعتها حدود الخيال:

"تحت شمس الصحراء

قفص في "**أبو غريب**"

رجُلٌ بِرجُل بِرجُل

يتنفسون ستةً"[٣]؛

وشط العرب من خلال الحديث عن النهرين اللذين شقا تاريخ العراق في عمق الصحراء:

"النهران التوأمان نقشا لِتوِّهما

لنا تاريخاً

وشعراءٌ شرحوا لنا الصحراء لِتوِّهم:

بأي حقٍ أتيت؟"[٤].

---

[١] *المرجع السابق*، ص ٢٩٨.

[٢] *المرجع السابق*، ص ٣٠٠.

[٣] *المرجع السابق*، ص ٣٠١.

[٤] *المرجع السابق*، ص ٣٠٢.

وأما الإشارات المتصلة **بالموروث الشعبي** فإنها لا تكتفي بالحديث عن **المقام العراقي**، وإنما تشمل **الطعام**، **واللباس**. وهكذا تأتي الإشارة إلى **الدشداشة** البيضاء التي تصرخ بالأحمر الذي لوّنها لتُذَكِّر بما حملته قوات التحالف من موت إلى أرض العراق المسالمة:

"***دشداشة*** بيضاء واحدة

تصرخ بتألق [اللون] الأحمر"[١]،

وتتبعها الإشارتان إلى **منقوش الزعتر**:

"أنا ميّال إلى **منقوش** عربي من

زعتروزيت

على رغيف يُخبز على النار"[٢]،

ومنقوش الدبس:

"أحبُّ المنقوشَ العربي –

الحلو الممدود على الشريحة المحمَّصة،

الدبس الغامق [المصنوع] من التمر"[٣]،

بشكل تورية لتذكر **بالكتابة والنسخ** (يستعمل الشاعر لفظة transcription في الإشارة إلى هذا اللون الشعبي من ألوان الطعام) في الجنوب العراقي من جانب، وتُذكِّر من جانب آخر برسوخ هذا الإنجاز الحضاري **ومداخلته للطعام الشعبي الشرقي**، وتؤكد ميل الشاعر وحبه لهذين الصنفين من الطعام الشعبي تعبيراً عن عمق انتمائه إلى الوطن الأم.

ومن الجدير بالذكر أن **القصيدة معشقة بعدد من الكلمات العربية** التي يوردها الشاعر مترجمة صوتياً في ثنايا القصيدة من مثل: **مقام** (المقطعة ١)، **ودشداشة** (المقطعة ٥)، **ومدينة** (المقطعة ١٠) وطرب (المقطعة

---

[١] ***المرجع السابق***، ص ٢٩٨.

[٢] ***المرجع السابق***، ص ٣٠٢.

[٣] ***المرجع السابق***، ص ٢٩٩.

٢٣)، **وزعتر وزيت** (المقطعة ٣٠)، فضلاً عن **العود** (المقطعة ٦) **والقانون** (المقطعة ١٨)، الآلتين الشرقيتين اللتين ترافقان إنشاء الشعر في الصالونات الأدبية العراقية، وهو تقليد أخذ الشاعر به نفسه في أمسياته الشعرية التي يحييها في مختلف أنحاء أمريكا الشمالية.

وأخيراً فإن مسحة صوفية تمس القصيدة بسحرها إذ تبدأ بمقطعتها الأولى التي تتحدث عن **مقام مهدّم**:

"أفقْتُ من كابوسِ

مقامٍ مهدّم"[1]،

ربما شهد الكثير من حلقات الذكر التي يجتمع فيها المتصوفة، يدعوْن إليها بالأذان يصدح به صوت رخيم خاشع، ليذكروا الله، ويسعوا إلى التسامي بنفوسهم وأرواحهم علّها تبلغ مرحلة الكشف، خاصة وأنّ القصيدة/السبحة، المؤلفة من ثلاث وثلاثين مقطعة أو خرزة، يمكن أن تبلغ، إذا **ما تضاعفت ثلاثة أضعاف، عددَ أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين والتي تجمع المشاركين في حلقة الذكر** إذ يمضون في ترداد أسماء الله، في حين يترك لبعض المنشدين للشعر الصوفي ضبط إيقاع هذه الحلقة بما يُعرف من تفريداتهم التي غالباً ما تكون أبياتاً في مديح الذات الإلهية أو النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

خاتمة:

وهكذا **يتجلى الحضور القوي للتراث العربي المشرقي شكلاً ومضموناً**:

شكلاً من خلال **اختيار القصيدة الدائرية التي تحاكي في بنيتها السبحة**، ويمكن الشروع بقراءتها من أية مقطعة من مقطعاتها الثلاث والثلاثين، تماماً كما يمكن البدء بالتسبيح من أية خرزة من خرزات السبحة؛

ومضموناً: من خلال **الإشارات التراثية الغنية والمتنوعة** والتي تطوي العراق جغرافياً، وتمتد تاريخيا امتداد تاريخه، وتضم تراثه الرسمي والشعبي: شعراً وموسيقا وملابس وطعاماً وغير ذلك ممّا يثمِّنه العراقيون ويعتزون به، ولا تغادر فسح معاناته ولاسيما سجن أبو غريب، مقدِّمة في نهاية المطاف بانوراما تاريخية جغرافية اجتماعية ثقافية للوطن العراقي تعرضها عرضاً موقّعاً، تنظم سرعته Tempo إيقاعات حلقات الذكر التي يتسامى المشاركون فيها سعياً إلى بلوغ مرحلة الكشف ومن ثَمَّ التوحد مع الذات الإلهية، تماماً كما يسعى الشاعر وقُراء قصيدته، أو المستمعون إلى إنشادها مصاحَبة بالموسيقا من جانب الشاعر، إلى استحضار العراق والتوحد معه من خلال التحليق في أجواء الشعر/السحر الحلال.

---

[1] *المرجع السابق*، ص ٢٩٧.

وأخيراً يلاحظ الباحث غياب الإشارة إلى ***القرآن الكريم*** مع أنه مكوِّن مركزي من مكوِّنات التراث العربي. ولعل غيابه في قصيدة، تستحضر العراق بعد غزوه من جانب قوات التحالف الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، إنما يعود إلى رغبة الشاعر في الابتعاد عن استفزاز قارئه الأمريكي، والاكتفاء بحضور **الإسلام الصوفي**، خاصة وأن المقطّعة الأولى تتحدث عن **مقام مهدَّم يذكِّر** بدوره **بزيارة الأولياء والصالحين وإقامة حلقات الذكر** أكثر مما يذكِّر بالمسجد الذي يمكن أن يكون مركزاً لجماعة إسلامية متشدِّدة قد تثير مخاوف المتلقي.

* * *

ملحق

"ثلاث وثلاثون خرزة في خيط"

Thirty-Three Beads on a String

أو سبحة

للشاعر زيد شلاح

١

أفقْتُ من كابوسٍ

مقامٍ مهدّم

٢

ليس لأني

لم أنزف بعدُ

حياتيَ اصفراراً،

وإنما لأن المآذن

كانت تهبط باحثة

عن الولادات الأرجوانية

٣

جاموسٌ ضخم واحد

مغطىً بالحوافر

والنَفَس الحار

٤

لأن الجلد
لم يتخدّر بعد
ولأن الأضواء
لم تعد تتألق
سأمضي في احتساء
شايِيَ الساخن
وأحدّق في الظهيرة
المعفَّرة بالغبار

٥

دشداشة بيضاء واحدة
تصرخ بتألق [اللون] الأحمر

٦

هل تستطيع سماعهم —
المعنى الرخيم،
والعودُ الذي يومض
في عيونهم؟

٧

الإيمان، المخيط بالدَرْزة،
ثوباً أخطتُه إلى
جلدي

٨

ما بقي من تسجيلات
استوديو القبّانجي في القاهرة عام ١٩٣٢،
يعيش ما بين حيّ حجارة الرصف القديم
ومقبض [باب] الماهوغني المحتفظ بدفئه.

٩

كان عليَّ أن أنهض
لأصافحه،
هذا التوتر غير المريح
بيني وبين الإله

١٠

المدينة، شوارعها مزدانة
بروائح السوق،
غير أني اخترتُ أن أزَّيَن
بالإسمنت الساكن للعواميد

١١

أحبُّ المنقوشَ العربي —
الحلو الممدود على الشريحة المحمَّصة،
الدبس الغامق [المصنوع] من التمر

١٢

في الليلة الماضية
حلم القبّانجي بالسِنِّ المقلوع لأبيه

١٣

في الصباح
ناح بقصيدةٍ باسم أبيه.
آباءُ العراق الجدد
يبكون في مولد أبنائهم

١٤

"لا تبك ليلى ولا تطرب إلى هند
واشرب على الورد من حمراء كالورد
كأساً إذا انحدرت من حلق شاربها
أجدتْه حمرتها في العين والخد"[١]

١٥

القنابل تمشِّط عيون
الآلهة الآشورية النائمة

١٦

وكأنه كان مجرد صندوق رمل،
بضعُ ذرات رمل لا قيمة لها

١٧

سأقص لك الرباطَ الأخير
للزرقة من السماء،
أقطع يدي إذا ما تركتني أفعل ذلك
ولكن دعني،
لخمس دقائق أخرى،
أنام دون علم بالحرب.

١٨

قانونٌ يبكي
قرب جنازة الموسيقا

١٩

وإذ اُحتُلَّت العلامات الموسيقية
فإنها تندب
فقدَ أغنيتها

٢٠

أميل إلى حفل موسيقي للخيل؛
أصْلُ الغزلان
قفزَ من قلب القبّانجي

٢١

لو أنك خطوتَ بضع خطوات
في الصحراء، داخِلَنا،
أو أصغيتَ إلى النشيج
القابع في أعماق
حلوقنا،
لأتيْتَنا محملاً بالهدايا

٢٢

لا شيء أحمرُ
لا أُبقيهِ في "الأخضر"

٢٣

كتب المتنبي
لُبَّ طربنا الحريري
فما الحاجة إليك؟

٢٤

ما من قصيدة حمراء بما فيه الكفاية
غير أن دمها قد يجري
خلال حياة شعبها.

[١] البيتان لأبي نواس، وقد أوردهما الشاعر بترجمة حرة له.

٢٥

تحت شمس الصحراء

قفص في "أبو غريب"

رجُلٌ بِرجُل بِرجُل

يتنفسون ستةً

٢٦

آلاف الأطنان

يتردد دويّها من السماء

٢٧

امرأة بعين مكدومة ،

كلاب الشارع تجري هائجة ،

هل لك أن تنقذني؟

٢٩

ليس ثمة من معنى أكثر هنا

من قمر متوّج

يتوقف أمام حائط

من أشجار النخيل

٣٠

أنا ميّال إلى منقوش عربي من

زعتر وزيت

على رغيف يُخبز على النار

٣١

النهران التوأمان نقشا لِتوِّهما

لنا تاريخاً

وشعراءٌ شرحوا لنا الصحراء لِتوِّهم :

بأي حقٍ أتيت؟

٣٢

من رأى منكم

الكركى البري على الشجرة ،

لا أجراسَ ،

ولكن منقاره الدقيق العريض

يؤذن بفرصة فسيحة.

٣٣

ثلاث وثلاثون خرزة في خيط ،

لِمَ تدّعي معرفةَ ما وراء الحضور

... لنَقْرة.

***

ثبت المصادر والمراجع

- Al Maleh, Layla, “Anglophone Arab Literature: An Overview”, in:

  Layla Al Maleh, (Editor)
  Arab Voices in Diaspora: Critical Perspectives on Anglophone Arab Literature
  (Radopi, Amsterdam-New York, ٢٠٠٩), pp. ١□٦٣.

- Elmaz Abinader,
  “CHILDREN OF AL-MAHJAR:
  ARAB AMERICAN LITERATURE SPANS A CENTURY”,
  American Arab Forum,
  http://www.aafusa.org/children_of_almahjar.htm, visited on ٧□٦□٢٠١٢.

- Charara, Hayan, (editor),
  Inclined to Speak: An Anthology of Contemporary Arab American Poetry,
  (Edited by of Arkansas Press, Fayetteville, ٢٠٠٨).

- Christina Civantos,
  Between Argentines and Arabs:
  Argentine Orientalism, Arab Immigrants and the Writing of Identity
  (State University of New York Press, New York, ٢٠٠٦)

- Darwich Jabbour, Zahida,

  ١-*Litteratures francophones du Moyen-Orient: Egypt, Liban, Syrie*: (*Les ecritures du Sud)*
  , (Edisud, Aix-en-Provence , ٢٠٠٧);

  (آداب الشرق الأوسط الفرانكوفونية : مصر ، لبنان ، سوريا)

  ٢-*Parcours en Prancophonie(s)*, (Dar An-Nahhar, Beirut, ٢٠٠٢);

  (مسارات في الفرانكوفونية)

  ٣-*Etudes su la poesie libanaise francophone: Abi Zeyd. Naffah Schehade Stetie. Hatem,*
  (Dar An-Nahar, Beirut, ١٩٩٧);

(دراسات عن الشعر اللبناني الفرانكوفوني)

- Khalil, Iman O.,
  "Arab-German literature",
  World Literature Today , Vol. ٦٩.no.٣ (Summer ١٩٩٥)
- Majaj, Lisa Suhair,
  ١-"Talking With Poet Naomi Shihab-Nye",
  Al Jadid Magazine, Vol. ٢, No.١٣ (November-December ١٩٩٦).
  ٢-"The Hyphenated Author:
  Emerging Genre of 'Arab-American Literature' Poses Questions of Definition, Ethnicity and Art",
  ٣-*Al Jadid Magazine*, Vol. ٥, No.٢٦, (Winter ١٩٩٩).

  "New Direction: Arab American Writing at Century's End", in:
  Post Gibran Anthology of New Arab American Writing,
  Edited by Khaled Mattawa and Munir Akash
  (A *Jusoor* Book, ١٩٩٩, Distributed by Syracuse University Press);
  ٤-"Arab-American Literature: Origins and Developments",
  American Studies Journal,
  (Center for United States Studies, Martin Luther University Halle-Wittenber) Number ٥٢ (٢٠٠٨).
- Minnaard, Liesbeth,
  New German, New Dutch: Literary Intervention
  (Amsterdam University Press, ٢٠٠٨);
- Shalah, Zaid,
  "Thirty Three Beads On A String", in:
  Inclined to Speak: An Anthology of Contemporary Arab American Poetry,
  Edited by Hayan Charara
  (University of Arkansas Press, Fayetteville, ٢٠٠٨).
- Writing in Dutch, Banipal, ٣٥, Summer, ٢٠٠٩

- أنتيبا، هدى (إعداد وترجمة)، " أدباء أمريكا اللاتينية المنحدرون من أرومة عربية" الثورة الثقافي،

العدد ٣٢٨، ٨/ ٩/ ٢٠٠٢، ص ١٥.

- بامية ، عايدة أديب ، *تطور الأدب القصصي الجزائري (١٩٢٥- ١٩٦٧)* ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ١٩٨٢ ،
- بلقزيز، عبد الإله (تحرير)، *الفرنكفونية : أيديولوجيا. سياسات. تحدٍّ ثقافي- لغوي-* حلقة نقاشية نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠١١م
- سعيد ، إدوارد ، *خارج المكان* ، ترجمة فواز طرابلسي (دار الآداب ، بيروت ، ٢٠٠٠م).
- مصطفى السليمان ، "حول أدب المهجر العربي الناطق بالألمانية" ، فكر وفن ، العدد ٨٠ ، السنة الثالثة والأربعون ، ٢٠٠٤ ، ص ص ١٥- ١٧ ؛
- غالب غانم ، شعر اللبنانيين باللغة الفرنسية : ١٩٠٣- ١٩٦٨ (منشورات الجامعة اللبنانية ، قسم الدراسات الأدبية ، بيروت ، ١٩٨١).
- قاسم ، محمود ، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية ، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٦) ؛
- مادارياغا ، مريا روزا دي (إشراف) ، تقديم وترجمة الدكتور عبد الواحد أكمير ، الوطن العربي وأمريكا اللاتينية (مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٥) ؛
- مترف ، كريم ، *"الشرقيون ، الكتّاب الجدد الناطقون بالإيطالية من جنوب حوض المتوسط"* ،
- الترجمة العربية : حسن فايق ، ***مجلة الثقافة المتوسطية ،***

http://www.arabicbabelmed.net/litterature/٣٨-general/٢٩٥-saraceni.html

- آخر زيارة بتاريخ ٧- ٦- ٢٠١٢.
- منور ، أحمد ، *الأدب الجزائري باللسان الفرنسي ، نشأته وتطوره وقضاياه* ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ٢٠٠٧
- نوري ، شاكر ، *منفى اللغة : حوارات مع الأدباء الفرانكفونيين* ، كتاب دبي الثقافية ، الكتاب ٤٨ ، أبريل ، ٢٠١١م
- الكيالي ، رندة عبد الوهاب ، *الأمريكيون العرب* ، ترجمة محمود برهوم ورغدة عزيزية ، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٧).

الموسيقا النثرية في الحديث النبويِّ

(صحيح البخاري أنموذجاً)

د. هند سحلول *

ملخص البحث:

تُعدُّ الموسيقا النثرية من أهم العناصر المكوِّنة لبلاغة النص، المُسهِمة في أداء معانيه، وإظهار إيحاءاته.

وقد سطعت ظاهرة الانسجام الموسيقي في الحديث النبوي من خلال تعانقها مع المعاني وتناغمها مع حركات النفس. وتجلَّت في مظهرين؛ أحدهما في الانسجام بين الحروف وحركاتها، ومخارجها وأصواتها، وذلك من خلال التآلف بين حروف الكلمة الواحدة من جهة، والكلمات المجتمعة في جملة من جهة أخرى، وثانيهما في النسق الموسيقي المنبثق من تكوين العبارات وتقسيم الجمل. وقد تحقَّق هذا التناسق من خلال وسائل أسلوبية عدة أسهمت في أداء المعنى وتمكينه، وأسبغت عليه جمالاً نغميًّا متوازياً مع ما يولِّده النص من إيحاء. وهذه الوسائل هي: التوازن، والتوازي، والمزاوجة، والترجيع، والتقابل، والسجع.

وظهرت فاعليَّة الموسيقا من خلال ملمَحين؛ أولهما: تلاؤم الصوت والدلالة، من خلال علائق الأصوات والمعاني، وثانيهما: تلاؤم الصوت والحالة النفسية، إذ تتلون إيقاعات النص لتتناغم مع الموقف الوجداني والحالات الشعورية.

وجاء هذا البحث ليبرز بعض الصور الجمالية التي تحققها الموسيقا في شواهد من الحديث النبوي الشريف.

* أستاذة مساعدة في كلية الآداب قسم اللغة العربية في جامعة دمشق.

إنَّ الوعي الجماليَّ للموسيقا فطرة متأصِّلة في النفس البشرية، هذه النَّفس التي تتأثَّر بالصُّورة المُتجانسة موسيقياً أكثر مما تتأثَّر بالكلمة العادية المجرَّدة، إذ ترتاح إلى الإيقاع وتأنس به، فتنفعل وتتأثَّر، وتتناغم معه وتتجاوب.

والموسيقا هي إحساس يستشعره المرء في وجدانه قبل أن يدرك عناصره ويحلل جزئياته.

وليس يخفى أنَّ الموسيقا الموفَّقة هي صفةٌ أساسيَّةٌ من صفات الجَودة في الأسلوب، ولاسيَّما في نقلها الانفعال النَّفسي للمتكلِّم، والعُمق المعنوي للكَلِم، إنَّها "بلاغة الصَّوت في لغة الموسيقا"[١] فليس الصَّوت وحده يُسهم في أداء المعنى؛ بل صوته وإيقاعه، فالموسيقا تتجلَّى في نَظْم العبارة، وتنبثق من العلاقات المتشابكة بين الألفاظ، ومن تآلف عناصر الشَّكل والمضمون، ومن التَّيَّار العاطفي الذي يربط نفس المتكلِّم بتعبيره الحسِّي"[٢].

وقد لفت النُّقَّاد الانتباه إلى أهميَّة الموسيقا النَّثريَّة وأثرها في أداء المعنى، فإن "الموسيقا النثريَّة ليست حركة لفظية، وإنَّما هي كالموسيقا الشِّعريَّة، صورة حركة نفسيَّة، أو هي ترجمة صوتيَّة عن تجربة الكاتب، من شأنها أن تعين اللُّغة والكلمات على أداء المضمون الرُّوحي للكاتب، وبعبارة أخرى: أن تعبِّر الألفاظ عن المعاني بذواتها، فإذا نُسِّقت هذه الألفاظ تنسيقاً خاصَّاً اكتسبت من موسيقاها معاني جديدة، وهذا هو الَّذي يقصده البلاغيُّون من ألفاظ الرِّقَّة والجزالة والعُذوبة والفخامة والطَّلاوة والسَّماحة الَّتي تفصح عن موسيقا الأدب وأثرها في نفوسهم... وليست الموسيقا في النَّثر دائماً رهينة السَّجع والازدواج كما يتبادر إلى الذِّهن، ولكنَّها أخفى من ذلك، فمن الصَّحيح أنَّ الكاتب قد يعتمد على توازن بين العبارات، لكنَّ هذا التَّوازن ليس مطلباً أساسيَّاً، وربَّما كان التَّعبير عن حركة عاطفيَّة قويَّة لاتستلزمه" [٣].

وإذ نتَّخذ من البيان النَّبوي ميداناً للبحث لابدَّ من الإشارة إلى أنَّ البلاغة النَّبويَّة تميَّزت بخصائص لفظيَّة وتعبيريَّة ليست في غيرها من رفيع الكلام، ذلك أنَّ مناط تفوُّق البلاغة النبويَّة هو سمة الإبلاغ التي جعلها البيان القرآنيّ منطلقاً لبيانه ﷺ وانتهاءً لغايته حين قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إلا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ {النُّور/٥٤} و﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلا الْبَلَاغُ﴾ {الشورى/٤٨} و ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ❖ إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى ﴾{النَّجم/٣- ٤}.

ومن ثمَّ تمثَّل التبليغ في نهجه التعليمي ﷺ في قدرته على إيصال المعنى إلى المتلقِّين في هيئة لا لبس فيها ولا خفاء، فقد توسَّل إلى ذلك بسائر الوسائل التي تجلَّت جودةً في الأسلوب، وعمقاً في المعنى، وحُسْناً في الأداء، إلى أن بلغ إلقاؤه الحديث درجة الكمال.

ولَّما اجتمع في البيان النَّبوي الفصاحة والبلاغة مع الصِّدق الشُّعوري سطعت ظاهرة الانسجام الموسيقي في بيانه ﷺ، وبرزت فاعليَّة الموسيقا في تعانقها مع المعاني، وتناغمها مع حركات النَّفْس.

---

[١] إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ص (٢١٦).

[٢] انظر التصوير الفنِّي في الحديث النَّبوي ص (٥٣٤).

[٣] النَّقد والبلاغة ٢/ ١٥.

الانسجام في موسيقا الحديث النَّبوي:

نقف في البيان النَّبوي على مظهرين من مظاهر الانسجام الموسيقي:
الأول: انسجام خفيٌّ مكنون بين الحرف والحركة، من خلال جمال التآلف بين مخارج الحروف وأصواتها، وحركاتها وسكناتها، في نسيج متكامل، يتناسب مع الموضوع شدَّةً أو ليناً، ونطلق عليه (الموسيقا الدَّاخليَّة).

الثَّاني: انسجام ظاهر يتجلَّى في النّسق الموسيقي الممتع، المنبثق من تكوين العبارات، وتقسيم الجُمل، ونطلق عليه (الموسيقا الخارجيَّة).

أولاً - الموسيقا الدَّاخليَّة:

ينطلق الحديث عن الموسيقا الدَّاخليَّة في الحديث النَّبوي من:

أ- حروف الكلمة الواحدة.

ب- الكلمات المجتمعة في جملة

أ- حروف الكلمة الواحدة:

وتبرز قدرتها على أداء المعنى من خلال انسجامها مع دلالتها، بحيث تظهر دقَّة اختيارها من النَّبيِّ ﷺ، وحُسن اختيارها من بين أخواتها في الحقل الدَّلالي، فنجد اللَّفظ الواحد في الحديث يرسم صورة المعنى، ويُعين الخيال على تصوُّره، والذّهن على إدراكه وترسيخه.

ومن الأمثلة قوله ﷺ: ((إنَّ رجالاً يتخوَّضونَ في مالِ اللهِ بغيرِ حقٍّ، فلهم النَّارُ يوم القيامة)) [١].

فمما يلفت السَّمع في هذا الحديث قوله ﷺ: "يتخوَّضون" الَّذي يثير بصيغته، وحروفه وحركاته صوت اللُّجَج المائيَّة المتلاطمة، فالخوض هو المشي في الماء وتحريكه، لكنَّه بجهد عضلي، وقد عدل البيان النَّبوي عن استخدام فعل "يخوضون" إلى استخدام الصِّيغة المزيدة "يتخوَّضون" التي تصوِّر بحروفها القويَّة قوَّة الخوض، وعنف الحركة التي تشير إلى الضَّلال والتيه والقلق المُفزِع، فهو خلط وتحريك قويّ عنيف مستمر، وهذا المعنى أثاره التركيب الصَّوتي للفعل، بالواو المشدَّدة، والضَّاد المضمومة، والتَّاء الزَّائدة، ثم صيغة المضارعة.

وبرزت دلالة المفردة من خلال القيمة الصَّوتيّة لحروفها، وقدرتها على الإيحاء بتمام معناها، في قوله ﷺ: ((مَنِ اسْتَلَجَّ في أهلِهِ بيمينٍ فهو أعظمُ إثماً، لِيَبَرَّ)) [٢].

---

[١] صحيح البخاري، كتاب الخمس، باب: الدَّليل على أنَّ الخمس لنَّوائب رسول الله ﷺ والمساكين......رقم (٢٩٥٠). يتخوضون: من الخوض، وهو المشي في الماء وتحريكه، ثم استعمل في التلبس بالأمر والتصرف فيه، ، وقيل: هو التخليط في تحصيله من غير وجهه كيف أمكن، والتخوُّض: تفعُّل من التكلف. انظر: عمدة القاري ٢٢٨/٢٨

[٢] صحيح البخاري ، كتاب الأيمان والنُّذور، رقم (٦٢٥١)، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: النَّهي عن الإصرار على اليمين، رقم (١٦٥٥).

ومعنى استلجَّ : من اللُّجُج والاستلجاج : وهو أن يقيم على يمينه ولا يحنُث بها. ولا يخفى ما لإيقاع وزن هذه الكلمة ، وجشأة الجيم المشدَّدة فيها من إظهار لمعنى الإصرار و التَّعنُّت عند الحالِف ، والعَنَت والجَهد الشَّديدين اللَّذين يلحقان الأهل الَّذين يتضرّرون بعدم حنث هذا الحالف.

فيبرز بذلك التَّعاطف بين اللَّفظ وما يوحي إليه من معنى.

ويظهر انسجام الصَّوت وتعانقه مع المعنى في قوله ﷺ : ((الفَخْرُ والخُيَلاءُ في الفَدَّادين أهلِ الوَبَرِ ، والسَّكينةُ في أهلِ الغَنَمِ ، والإيمانُ يَمَانٌ ، والحِكمَةُ يَمَانِيَةٌ))[١].

فحيث كانت الشِّدة والجفاء كان للفخر والخيلاء الحظُّ الأوفى في تأدية المعنى ، في خشونة الخاء ، وتعاقب الضَّمِّ والفتح في الخيلاء ، مما يومي إلى حركة المختال المتمايل. وحيث كان الأمن والرَّخاء النَّفسي كان لِلَفْظَي "يمان ويمانية" بعذوبة حروفهما وانسجامها مع حركاتها القدرة على الإيحاء بالمعنى.

وهاك أمثلةً من الحديث النَّبوي يُغني عن تفسير معانيها تناغُم حروفها ، وانسجام مخارجها ، وتآلفها مع معانيها.

((اللَّهُمَّ إنِّي أعُوذُ بِكَ مِنَ الهَمِّ والحَزَنِ ، والعَجْزِ والكَسَلِ ، والبُخْلِ والجُبْنِ ، **وضَلَعِ** الدَّينِ وغَلَبَةِ الرِّجال))[٢].

((إذا أَسْلَمَ العَبْدُ فحَسُنَ إسلامُه ، يكفِّرُ اللهُ عنه كُلَّ سيِّئةٍ كانَ **زَلَفَها**))[٣].

((بينما رجلٌ يمشي في حُلَّة تُعْجِبُه نَفْسُه ، مُرَجِّلٌ جُمَّتَه ، إذْ خَسَفَ اللهُ به ، فهو **يَتَجَلْجَلُ** إلى يومِ القِيامةِ))[٤].

((أَبْغَضُ الرِّجالِ إلى اللهِ **الأَلَدُّ الخَصِمُ**))[٥].

ب- الكلمات المجتمعة في جملة :

الانسجام الموسيقي لا يتوقَّف عند تآلف اللَّفظة الواحدة مع معانيها ، بل إن اللفظة تتآزر مع أخواتها ، لتشكِّل نظماً مسبوكاً يروق للسَّمع ، ويعذُب على القلب ، والحقُّ أنَّه لا يكاد حديث واحد يخرج عن هذه السِّمة ، فكلَّما تتبّعنا حديثه ﷺ ازددنا يقيناً بذلك ، ولنضرب أمثلة على ذلك :

---

[١] صحيح البخاري ، كتاب المناقب ، باب : قوله تعالى : ((يا أيُّها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى....)) رقم (٣٣٠٨) ، وأخرجه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب : تفاضل أهل الإيمان فيه ورجحان أهل اليمن فيه ، رقم (٥٢).

[٢] صحيح البخاري ، كتاب الجهاد ، باب : من غزا بصبي للخدمة ، رقم (٢٧٣٦). ضلع الدَّين : ثقله. وغلبة الرجال : أن يُغلب على أمره ولا يجد له ناصراً من الرجال ، بل يغلبون عليه.

[٣] صحيح البخاري ، كتاب الإيمان ، باب : حسن إسلام المرء ، رقم (٤١). زلفها : أسلفها وقدَّمها.

[٤] صحيح البخاري ، كتاب اللِّباس ، باب : من جرَّ ثوبه خيلاء ، حديث (٥٤٥٢) وأخرجه مسلم في اللِّباس والزِّينة ، باب : تحريم التَّبختر في المشي مع إعجابه بثيابه ، رقم (٥٠٨٨). يتجلجل : يتحرك وينزل مضطرباً.

[٥] صحيح البخاري ٤/٢٤٦٧ ، كتاب الأحكام ، باب : الألدّ الخصم ، رقم (٦٧٦٥) وأخرجه مسلم في العلم ، باب : في الألدّ الخصم ، رقم (٢٦٦٨). الألد في اللغة : الأعوج ، فهو المعوج عن الحق ، شديد الخصومة الماهر بها.

قال ﷺ للبراء رضي الله عنه: ((يا فلانُ، إذا أَوَيْتَ إلى فراشك، فقل اللَّهُمَّ، أسلَمتُ نفسي إليك، ووجَّهتُ وَجْهي إليك، وفوَّضتُ أمري إليك، وأَلْجَأتُ ظهري إليك، رَغبةً ورَهبةً إليك، لا ملجأ ولا مَنجى منك إلا إليك، آمنتُ بِكتابِك الذي أنزَلْت، وبنبيِّكَ الذي أرسَلت، فإن مُتَّ في ليلتك مُتَّ على الفِطرة، وإن أصبحتَ أَصَبْتَ أجراً))[١]

ففي كلِّ جملة من هذا الحديث يظهر الانسجام في إيقاع الكلمات، والتآلف بين مخارج الحروف، فلا ثقل في حرف، ولا تنافر في إيقاع صوت، بل إنها تتناسب مع جوِّ النوم الهادئ، وتُشعِر السامع بالطمأنينة التي تغمر فؤاد الدّاعي، لأنه يُسلِّم نفسه لله، ويتوكل عليه ويلجأ إليه.

ومن الأمثلة ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النّبيّ ﷺ إذا تهجَّد من اللَّيل قال: ((اللَّهُم لك الحمدُ، أنت نورُ السَّموات والأرضِ، ولك الحمدُ أنت قيُّوم السَّمواتِ والأرضِ، ولك الحمدُ أنت ربُّ السَّموات والأرضِ ومن فيهن، أنت الحقُّ، ووعدك الحقَّ، وقولك الحقُّ، ولقاؤك الحقُّ، والجَنَّةُ حقٌّ، والنَّارُ حقٌّ، والنَّبيُّونَ حقٌّ، والسَّاعة حقٌّ، اللَّهُمَّ لك أسلمتُ، وبك آمنتُ، وعليكَ توكَّلتُ، وإليك أنَبتُ، وبك خاصَمْتُ، وإليك حاكمتُ، فاغفر لي ما قدَّمتُ وما أخَّرتُ، وما أسررتُ وما أعلَنْتُ، أنت إلهي، لا إله إلا أنت))[٢].

ولا يخفى ما لهذه الكلمات من أثر في تصوير المعنى، من خلال قوّة جرسها، وثقل حروفها، بل إنَّ السَّامع لها يتمثَّل معناها دون الحاجة إلى شرحها، ويلحظ انسجام كلماتها المتآزر بعضها مع بعض دون تناكر أو تنافر.

ثانياً ـ الموسيقا الخارجيــة:

وتتجلَّى في النُّسق الفنّي الذي يكوِّن بناء النّص، وأوضح ما يبرز انسجام العبارات في الحديث النَّبوي من خلال:

أ - الموازنة والمماثلة[٣]

ب - المقابلة[٤].

ج - السَّجع.

---

[١] صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: (أنزله بعلمه))، رقم (٧٠٥٠) وأخرجه مسلم في الذّكر والدّعاء والتّوبة، باب: ما يقول عند النّوم وأخذ المضجع، رقم (٢٧١٠).

[٢] صحيح البخاري، كتاب التّوحيد، باب: قول الله تعالى: (يريدون أن يبدِّلوا كلام الله))، حديث (٧٠٦٠)، وأخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب الدّعاء في صلاة اللّيل وقيامه، رقم (٧٦٩).

[٣] الموازنة: أن تكون الفاصلتان متساويتين في الوزن دون التقفية، فإن كان ما في إحدى القرينتين من الألفاظ أو أكثر ما فيها مثل ما يقابله من الأخرى في الوزن خص باسم المماثلة. الإيضاح ١/٣٦٦ وانظر: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر ١/٧٧

[٤] وهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين، أو معانٍ متوافقة ثم بما يقابلهما أو يقابلها على الترتيب. الإيضاح١/٣٢١.

وتظهر الموازنة والمماثلة حين يكون الكلام مقسَّماً تقسيماً يجعل موسيقا النَّصّ موزَّعة بانسجام بين أجزائه، لتكوِّن فقراتُ الجمل المتوازنة المتقابلة إيقاعاً جميلاً يُسبِغُ على الكلام موسيقا عذبة.

ومن الشواهد التي يبرز فيها جمال التَّوازن قوله ﷺ عندما سُئِل: أيُّ الصَّدقةِ أفضَلُ؟ فقال: ((أن تصدَّقَ وأنتَ صحيحٌ حَرِيصٌ، تأمَلُ الغِنَى وتَخْشى الفَقْرَ، ولا تُمْهِلْ، حتّى إذا بَلَغَتِ الحُلْقُومَ، قُلتَ: لفلانٍ كذا، ولفلانٍ كذا، وقد كانَ لفلان))[١]

والتوازن في بعض الأحيان يَسِم النّص بالشكليَّة وتصنُّع الزَّخرفة المكوِّنة لموسيقا الكلام، لكن خلاف ذلك يظهر في كلِّ حديث نبوي يتحلَّى بالتوازن، لأنَّ الواضح أنّ التَّوازن فيه يصل المبنى بالمعنى، ويُعطي النَّص نَغَماً يشعره بالرَّاحة، ويعينه على فهم المعنى وتمكينه[٢].

ومن ذلك قوله ﷺ: (إخوانُكم خَوَلُكم، جَعَلَهم اللهُ تحتَ أيدِيكم، فمَن كانَ أخُوه تَحتَ يدِه، فَلْيُطْعِمْهُ ممَّا يأكل، ولْيُلْبِسَهُ ممّا يَلْبَس، ولا تُكَلِّفوهم ما يغلِبهُم، فإن كلَّفتموهم، فأعينوهم)[٣] إذ يبرز التوازن في قوله: (فَلْيُطْعِمَهُ ممَّا يأكل، ولْيُلْبِسَهُ ممّا يَلْبِس)

ويتجلى التَّوازن ويتميز بأن تأتي الجمل متزنة الكلمات، متعادلة اللفظات[٤]، وهو يتولَّد من الفكر المنظَّم الواضح، ومن ثمَّ يسهم بشكل كبير في إقناع المتلقِّي بحسن الفكرة من خلال تقسيم العبارات الدَّالة عليها.

والتّوازن واضح في أقسام النَّصّ المفصَّلة بالجمل الشَّرطيّة في قوله ﷺ: في صفات المنافق: ((إذا اؤْتُمِنَ خان، وإذا حدَّث كَذَبَ، وإذا عاهد غَدَر، وإذا خاصَمَ فَجَر))[٥].

وتبرز الموسيقا المتناغمة مع المعاني في المقاطع المتوازنة المترافقة مع حلية المُزاوجة[٦] في اللّفظ، التي تُسبِغ على التَّوازن تآلفاً في الصَّوت، وتُضفي على المعنى قوَّةً في الإيحاء.

والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النَّبي ﷺ: ((ومَن يَسْتَعفِفْ يعفَّه اللهُ، ومَن يَسْتَغنِ يُغنِه اللهُ، ومَن يَتَصَبَّر يُصَبِّرْه اللهُ))[٧].

---

[١] صحيح البخاري، كتاب الزَّكاة، باب: أيُّ الصَّدقة أفضل، رقم (١٣٥٣)، وأخرجه مسلم في الزَّكاة، باب: بيان أنَّ أفضل الصَّدقة صدقة الصَّحيح الشّحيح، رقم (١٠٣٢).

[٢] انظر: في ظلال الحديث النَّبوي ص (٣٩٠).

[٣] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: المعاصي من أمر الجاهليّة، رقم (٣٠)، وأخرجه مسلم في الإيمان والنّذور، باب: إطعام المملوك مما يأكُل، رقم (١٦٦١).

[٤] انظر: تحرير التحبير ١/٧٧

[٥] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: علامة المنافق، حديث (٣٣)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: بيان خصال المنافق، رقم (٥٨).

[٦] المزاوجة هي أن يزاوج المتكلم بين معنيين في الشرط والجزاء، بأن يرتب على كل منهما معنى رتِّب على الآخر. انظر الإيضاح في علوم البلاغة ١/٣٢٩

[٧] صحيح البخاري، كتاب الزّكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة، رقم (١٤٠٠)، وأخرجه مسلم في الزّكاة، باب: فضل التَّعفُّف والصبر، رقم (١٠٥٣).

وقوله ﷺ: ((إنَّ الرَّحِمَ شُجْنَةٌ من الرَّحمن، قال اللهُ: مَن وَصَلَك وَصَلْتُه، ومَن قَطَعَك قَطَعْتُه))[(١)].

وقوله: ((من سمَّعَ سمَّعَ اللهُ به، ومن يُرائي يُرائي اللهُ به))[(٢)].

و ((من أحبَّ لقاءَ اللهِ أحبَّ اللهُ لقاءَه، ومن كَرِهَ لقاء اللهُ كَرِهَ الله لقاءَهُ))[(٣)].

و ((أنفِقِي، ولا تُحْصِي فيحصيَ اللهُ عليك، ولا تُوعي فيُوعيَ اللهُ عليك))[(٤)].

ويتحقَّق التَّوازن في بعض الأحيان بالتَّرجيع[(٥)] المُتمثِّل في التِّكرار بنَمَطَيْه؛ تكرار اللَّفظ وتكرار العبارة، والتَّرجيع هو المصطلح الصَّوتي الذي تُدرَس في ضوئه التَّشكيلات الإيقاعيَّة للنَّص من خلال ما يحقِّقه التِّكرار من أثر موسيقي يفتح آفاق المعنى، ويُنبِّه على أهمية الفكرة.

ولم يكن التِّكرار في كلامه ﷺ لغايات جمالية أو تزيينية، بل كان لأسباب تؤول إلى التَّبليغ والتّذكير. ومن هذه الأسباب:

- الاهتمام بالمعنى وبيان خطورته، ومنه قوله ﷺ يوم حجَّة الوداع في آخر خطبته: ((ألا هل بلَّغت))، قالوا: نعم، قال: ((اللَّهُمَّ اشْهَدْ))، ثلاثاً[(٦)].

إن أهمية هذه الخطبة وخطورتها في هذا الموقف الحاسم تستدعي تكرار هذه العبارة الخاتمة وتستلزمه.

وعن أبي سعيد الخُدريِّ: جاء بلالٌ إلى النَّبي ﷺ بتمر بَرْنيّ، فقال له النَّبي ﷺ: ((مِن أينَ هذا؟)) قال بلال: كان عندنا تمرٌ رَديءٌ، فبِعتُ منه صَاعين بصاعٍ لنُطعِمَ النَّبيَّ ﷺ، فقال النَّبي ﷺ عند ذلك: ((أوَّهْ أوَّه، عينُ الرِّبا، عينُ الرِّبا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أنَ تشتري فبِع التَّمر ببيع آخر، ثم اشترِ به))[(٧)].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: من وصل وصله الله، رقم (٥٦٤٢)، وأخرجه مسلم في البُرِّ والصِّلة والآداب، باب: صلة الرَّحم وتحريم قطعها، رقم (٢٥٥٤).شجنة: هي في الأصل: عروق الشجر المشتبكة، والمعنى أن الرحم أثر من آثار رحمته تعالى، مشتبكة معها، فمن قطعها كان منقطعاً عن رحمة الله عز وجل، ومن وصلها وصلته رحمة الله تعالى.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الرّقاق، باب: الرِّياء والسّمعة، رقم (٦١٣٤)، وأخرجه مسلم في الزُّهد والرّقائق، باب: من أشرك في عمله غير الله، رقم (٢٩٨٦).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الرّقاق، باب: من أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءه، رقم (٦١٤٢)، وأخرجه مسلم في الذِّكر والدُّعاء والتَّوبة، باب: من أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءه، رقم (٢٦٨٣).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الهبة باب: هبة المرأة لغير زوجها وعتقها...، رقم (٢٤٥٠). لا توعي: من وعيت الشيء، إذا حفظته، أو جعلته في وعاء، والمعنى: لا تدَّخري المال وتمسكي عن إنفاقه.

(٥) والأصل في الترجيع: ترديد الصوت في الحلق كقراءة أصحاب الألحان، ومنه ترجيع الأذان وهو تكرير الشهادتين. انظر لسان العرب (رجع).

(٦) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: حجَّة الوداع، رقم (٤١٤١)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: معنى قول النَّبي ﷺ: (لا ترجعوا بعدي كفاراً)، رقم (٦٦).

(٧) صحيح البخاري، كتاب الوكيل، باب: إذا باع الوكيل شيئاً فبيعه مردود، رقم (٢١٨٨)، وأخرجه مسلم في المساقاة، باب: بيع ==

- تأكيد المعنى وترسيخه في ذهن السَّامع: كقوله ﷺ لمن سأله: من أحقُّ النَّاس بحُسْنِ صَحَابتي؟ قال: ((أُمُّكَ)) قال: ثُمَّ مَن؟ قال: ((ثُمَّ أُمُّك)) قال: ثُمَّ مَن؟ قال: ((ثُمَّ أُمُّك)) قال: ثُمَّ مَن؟ قال: ((ثُمَّ أبوك))[1]

ومنه قوله: ((من كان يؤمِن باللهِ واليَوم الآخِرِ فلا يُؤذِ جارَهُ، ومَن كانَ يؤمِنُ باللهِ واليومِ الآخِرِ فليُكرِمْ ضيفَهُ، ومَن كانَ يؤمِنُ باللهِ واليومِ الآخِرِ فلْيَقُلْ خَيراً أو ليَصمُتْ))[2].

- التَّهديد والوعيد: روى أبو شريح عن النَّبيِّ ﷺ قوله: ((واللهِ لا يُؤمِنُ، واللهِ لا يُؤمِنُ، واللهِ لا يُؤمِنُ[3])) قيل: ومَن يا رسولَ اللهِ؟ قال: ((الذي لا يأمَنُ جارُهُ بوائِقَه))[4].

وليس أبلغ من عرض الحالات المتقابلة في بناء النّص على تشكيل إيقاعي متوازن، تنسَّق عباراته على نحوٍ دقيق يبرز التضادّ بين الأشياء، ويُلقي بظلال واسعة على المعنى، ويُخلِّف تأثيراً كبيراً في النَّفس.

وقد سعى القرآن قبلُ إلى إبراز التقابل بين الخير والشَّر، والموت والحياة، والنَّعيم والجحيم، والماضي والمستقبل، والكفر والإيمان... إلى ما لا يمكن حصره.

ووُظِّفت هذه الظّاهرة في الحديث كذلك لتحقيق غاية التمكين للحقيقة للحضِّ على الخير، والتَّحذير من الشَّر، ومن ذلك قوله ﷺ: ((آيةُ الإيمانِ حُبُّ الأنصارِ، وآيةُ النِّفاقِ بُغضُ الأنصارِ))[5]

ويتتالى الإيقاع ويتسارع مع المقابلة في المعنى في قوله ﷺ: ((يَسِّروا ولا تُعَسِّروا، وبشِّروا ولا تُنَفِّروا))[6]، وقوله: ((ما استَخْلَفَ اللهُ خليفةً إلا له بِطانتان؛ بِطانةٌ تأمُرُه بالخيرِ وتحُضّه عليه، وبطانةٌ تأمُرُه بالشَّر وتحُضّه عليه، والمَعْصومُ مَن عَصَمَ اللهُ))[7].

الطّعام مثلاً بمثل، رقم (١٥٩٤).

[1] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: من أحقُّ النَّاس بحسن الصُّحبة، رقم (٥٦٢٦)، وأخرجه مسلم في البِّر والصِّلة والآداب، باب: برُّ الوالدين وأنّهما أحقُّ به، رقم (٢٥٤٨).

[2] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: إكرام الضّيف وخدمته إيّاه بنفسه، رقم (٥٧٨٥)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: الحثّ على إكرام الجار والضّيف، رقم (٤٨).

[3] فريدة من فرائد التعبير؛ طي الفاعل، وهذا لا نجده إلا في أرفع الأساليب التعبيرية لغاية التشويق.

[4] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: إثم من لا يأمن جاره بوائقه، حديث (٥٦٧٠).بوائقه: جمع بائقة، وهي الظلم والشر والشيء المهلك.

[5] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: علامة الإيمان حبّ الأنصار، رقم (١٧)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: الدّليل على أنّ حبّ الأنصار وعلي رضيَ الله عنه من الإيمان، رقم (٧٤).

[6] صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: ما كان النّبي ﷺ يَتَخَوَّلُهم بالموعظة، رقم (٦٩)، وأخرجه مسلم في الجِّهاد والسِّير، باب: الأمر بالتيسير وترك التَّنفير، رقم (١٧٣٤).

[7] صحيح البخاري، كتاب القدر، باب: المعصوم من عصم الله، رقم (٦٢٣٧).

ويتهادى الإيقاع الرّخي في التّقابل والتّوازن ضمن لوحة موسيقيّة مؤثّرة في قوله ﷺ: ((رَبِّ اغفِرْ لي خَطِيئَتي وجَهْلي، وإسْرَافي في أمري كلِّه، وما أنتَ اعلَمُ به منِّي، اللّهُمَّ اغفِرْ لي خَطاياي، وعَمْدِي وجَهلي وهَزلي، وكلُّ ذلك عِندي، اللّهُمَّ اغفِرْ لي ما قدَّمْتُ وما أخَّرْتُ، وما أسْرَرْتُ وما أعْلَنْتُ، أنتَ المُقَدِّمُ وأنتَ المُؤَخِّرُ، وأنتَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ))[١].

أمَّا السَّجَع فقد اشتمل الحديث النَّبوي على نماذج بديعة تبدّى فيها وقد تآلّفت معه موسيقا الكلمات، وتراصفت جمل مشكِّلة نسيجاً معنويَّاً يزيِّنه تكوين موسيقي يتماوج مع المعنى، ويقرع القلب قبل الأذن، ليزيد المعاني رسوخاً في الذِّهن، وانطلاقاً في الخيال.

وحدَّ السَّجع هو: تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد ، فالأسجاع من النثر كالقوافي من الشعر[٢].

وقد بيَّن ابن الأثير ضابط السَّجع الفنِّي الذي يجعله وسيلة جماليَّة، لا أصواتاً إيقاعيَّة غثَّة المعنى، فقال: "والأصل في السَّجع إنما هو الاعتدال في مقاطع الكلام، والاعتدال مطلوب في جميع الأشياء، والنَّفس تميل إليه بالطَّبع، ومع هذا فليس الوقوف في السَّجع عند الاعتدال فقط، ولا عند تواطؤ الفواصل على حرف واحد، إذ لو كان ذلك هو المراد من السَّجع لكان كلُّ أديب من الأدباء سجَّاعاً... بل ينبغي أن تكون الألفاظ المسجوعة حلوة حادَّة، طنَّانة رنَّانة، لا غثَّة باردة، وأعني بقولي غثَّة باردة أنَّ صاحبها يصرف نظره إلى السَّجع نفسه من غير نظر إلى مفردات الألفاظ المسجوعة، وما يُشترط لها من حُسن، ولا إلى تركيبها وما يُشتَرط له من الحُسْن، ... فإذا صفي الكلام المسجوع من الغثاثة والبرد فإنَّ وراء ذلك مطلوباً آخر، وهو أن يكون اللَّفظ منه تابعاً للمعنى، لا أن يكون المعنى فيه تابعاً للفظ، فإنه يجيء عند ذلك كغمد من ذهب على نصلٍ من خشب"[٣]

وبالوقوف على الأمثلة الحديثية التي نُسِجت على هذه الموسيقا، وبوضعها إزاء هذه الشرائط الأربع التي حدَّدها ابن الأثير[٤] وغيره[٥] في تمييز السَّجع الحسن من غيره، نزداد يقيناً بتميُّز البيان النَّبوي في هذا الفنِّ عن سائر الكلام.

١- فأما الألفاظ، فاشترط حُسن اختيارها، بأن تكون "حلوة حادَّة"، لا غثَّة ولا باردة، فتأمَّل الألفاظ في قوله ﷺ: ((ما بالُ أُناسٍ يَشْتَرطون شُروطاً ليسَت في كتابِ اللهِ، ما كانَ من شرطٍ ليسَ في كتابِ اللهِ

---

[١] صحيح البخاري، كتاب الدّعوات، باب: قول النّبي ﷺ: (اللهم اغفر لي ما قدَّمت وما أخَّرت)، رقم (٦٠٣٥)، وأخرجه مسلم في الذِّكر والدُّعاء والتَّوبة، باب: التَّعوُّذ من شرِّ ما عمل، رقم (٢٧١٩).

[٢] انظر: مفتاح العلوم ص (١٨٧) والإيضاح ص (٣٦٣) والمثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ٢١٠/١.

[٣] المثل السائر ٢١٢/١.

[٤] نفسه . ٢١٥/١

[٥] انظر: الإيضاح في علوم البلاغة ص (٣٦٣- ٣٦٤) وكتاب الصناعتين ص (٧٨- ٨٠)

فهُو باطلٌ، وإن كانَ مئةَ شرطٍ، قضاءُ اللهِ أحقُّ، وشرطُ اللهِ أوثَقُ، وإنَّما الوَلاءُ لِمَن أَعْتَقَ))[١]. إن ألفاظ الفواصل: (أحق، أوثق، أعتق) تعطي بجزالتها وقوة قرع تتاليها تناغماً موسيقياً خالياً من أيِّ تكلُف أو حيف على المعنى المراد.

وهذا ما نجده أيضاً في قوله ﷺ: ((تَعَوَّذوا باللهِ من جَهْدِ البَلَاءِ، ودَرَكِ الشَّقاءِ، وسُوءِ القَضاءِ، وشَماتَةِ الأعداءِ))[٢].

٢- وأما التَّراكيب فلا يخفى حُسْنُ وصفها وتآلفها بعضها مع بعض في نظم بديعي واحد، ومن الأمثلة على ذلك قوله ﷺ: ((إنَّ الله حرَّم عليكم عُقُوقَ الأُمَّهات، ووأدَ البَنَاتِ، ومَنْعَ وهَاتِ، وكَرِهَ لكُم قيلَ وقالَ، وكثرةَ السُّؤالِ، وإضاعةَ المَالِ))[٣]. ومن ذلك ما رواه أبو هريرة عن النَّبي ﷺ: ((كَلِمَتَان خفيفَتَان على اللِّسانِ، ثقيلتان في المِيزانِ، حَبِيبَتان إلى الرَّحْمنِ، سُبْحانَ اللهِ وبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللهِ العَظِيمِ))[٤].

٣- وأمَّا كون اللّفظ تابعاً للمعنى، لا المعنى تابعاً للفظ، فنجد أنّ كلَّ كلمة في الأحاديث المسجوعة لا يؤدي معناها في موضعها أفضل منها، وهي مع ذلك رصينة في سِياق الكلام، واضحة على الأفهام، غير مُستَدعاةٍ ولا مُجْتَلَبَة.

وهذا عامٌّ في كلِّ حديث مسجوع، ومن ذلك الأمثلة السَّابقة، وقوله ﷺ: ((السَّاعي على الأرملةِ والمِسكين كالمُجاهِدِ في سبيل اللهِ ... كالقائِمِ لا يَفْتُرُ، وكالصَّائِمِ لا يُفْطِرُ))[٥]. وقوله: ((مَن توضَّأ فلْيَسْتَنْثِرْ، ومَن استَجْمَرَ فلْيُوتِرْ))[٦].

٤- والسِّمة الرَّابعة - أن تكون كلُّ واحدة من الفقرتين المسجوعتين دالَّةً على معنى غير الذي دلَّت عليه أختها- فلا تحتاج إلى برهان، بل هي حلية واضحة في البيان النَّبوي المسجوع وضوح الشَّمس في وَضَحِ النَّهار.

---

[١] صحيح البخاري، كتاب الشُّروط، باب: الشُّروط في الولاء، رقم (٢٥٧٩).

[٢] صحيح البخاري، كتاب القدر، باب: من تعوّذ بالله من درك الشَّقاء، رقم (٦٢٤٢).

[٣] صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب: ما ينهى عن إضاعة المال، رقم (٢٢٧٧)، وأخرجه مسلم في الأقضية، باب: النَّهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، رقم (٥٩٣).

[٤] صحيح البخاري، كتاب الدّعوات، باب: فضل التَّسبيح، رقم (٦٠٤٣) وأخرجه مسلم في الذّكر والدّعاء والتّوبة، باب: فضل التّهليل والتّسبيح والدّعاء، رقم (٢٦٩٤).

[٥] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: السَّاعي على المسكين، رقم(٥٦٦١).

[٦] صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: الاستنثار في الوضوء، رقم (١٥٩)، وأخرجه مسلم في الطهارة، باب الإيتار في الاستنثار والاستجمار، رقم (٢٣٧). يستنثر: من النثر، وهو طرح الماء المستنشق لتنظيف داخل الأنف من القذر. استجمر: استعمل الجمار في الاستنجاء، والجمار الحجارة الصغيرة. فليوتر: فليجعل الحجارة التي يستنجي بها وتراً، ثلاثة أوخمسة.

ولِنَستَأنِس بقولِهِ ﷺ: ((بَشِّروا خديجَةَ ببيتٍ من الجَنَّةِ من قَصَب، لا صَخَبَ فيهِ ولا نَصَب))[١]

وقوله ﷺ: ((فكُّوا العانِيَ، وأجيبوا الدَّاعيَ))[٢]

وقوله ﷺ: ((تُربَةُ أَرْضِنا، وريقَةُ بَعْضِنا، يُشْفى سَقيمُنا، بإذنِ رَبِّنا))[٣]

وقوله ﷺ: (الحَلِفُ مَنْفَقَةٌ للسِّلعةِ، مَمْحَقَةٌ للبرَكةِ)[٤]

فهذا هو سجعه ﷺ؛ اتّساق في اللّفظ، وانسجام في الصَّوت، ورصانة في التآلف بين اللّفظ وصوته، والمعنى وما يدلُّ عليه، إنَّه كما قال العقَّاد: "ومذهبه في هذه الحلية اللّطيفة، مذهبه في كلِّ حلية تليق بالرَّجل، فحولة في القول، وفحولة في الزِّينة، فسجعه عليه السَّلام كحلية الذَّهب ... ولا مزيد"[٥].

ملامح الأثر الموسيقي

والكلام على الأثر الموسيقي هو ثمرة الكلام على الموسيقا النَّثريَّة في الحديث النَّبوي؛ إذ تظهر فاعلية الموسيقا في الكلام، والتَّلاؤم في الطَّبيعة النَّغمية من وجهتين:

إحداهما: تلاؤم التَّشكيل الموسيقي والمعاني، وانسجام نغم الحروف مع مقاصد الكلمات.

الثانية: موافقة إيقاع الحروف والكلمات الموقفَ العاطفي، والحالة النَّفسيَّة للمتكلم أو المخاطب.

أولاً- تلاؤم الصَّوت والدَّلالة:

لفت النُّقَّاد قديماً إلى قضيَّة تجسيد الصَّوت للمعنى، ومنهم ابن جنِّي الذي أشار إلى إطباق أهل العربية على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني، وأظهر هذه الفكرة في بابين من خصائصه، وهما: باب تصاقب الألفاظ لتعاقب المعاني[٦]، وباب إمساس الألفاظ أشباه المعاني[٧].

---

[١] صحيح البخاري، كتاب العمرة، باب: متى يحلُّ المعتمر، رقم (١٦٩٩).

[٢] صحيح البخاري، كتاب النُّكاح، باب: حق إجابة الوليمة والدَّعوة، رقم (٤٨٧٩).

[٣] صحيح البخاري، كتاب الطِّب، باب: رقية النَّبي ﷺ، رقم (٥٤١٤)، وأخرجه مسلم في السَّلام، باب: استحباب الرُّقية من العين......، رقم (٢١٩٤).

[٤] صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: ﴿يمحق الله الرِّبا ويربي الصَّدقات...﴾ رقم (١٩٨١)، وأخرجه مسلم في المساقاة، باب: النَّهي عن الحلف في البيع، رقم (١٦٠٦).

[٥] عبقريَّة محمَّد ص (٨٤).

[٦] الخصائص ١٤٥/٢

[٧] نفسه ٢/ ١٥٢ .

وقد استحوذت هذه القضيَّة على اهتمام الباحثين المعاصرين، داعين إلى ضرورة الاهتمام بها بموضوعيَّة وتدقيق، يقول أحدهم: "والرَّأي الذي أميلُ إليه أنَّ دراسة الأصوات ومعرفة مخارجها وصفاتها الصَّوتية، ثُمَّ ملاحظة ما يتكرَّر منها في الجُمل والعبارات الأدبيَّة، وعلاقة ذلك بالعاطفة، أو المعنى، أمر جدير بالنَّظر والتّطبيق، مع تقييد ذلك بوضع الصَّوت بين بقيّة الأصوات، والبعد عن الإفراط والتَّوهُّم، أو محاولة إيجاد علاقات مبتسرة لا تصحُّ إلا في وهم النَّاقد أو الدَّارس"[(١)].

وقد تبيَّنا جليَّاً في أثناء حديثنا عن الموسيقا الدَّاخليَّة علائق الأصوات والمعاني والصّور، وطاقة الكلام الإيحائيَّة وما تولّده تلك الإيحاءات من الأصداء المتلوِّنة المتعدِّدة، ونُبرِزُ ههنا تلوُّن هذه الأصداء المتولِّدة من إيحاءات الحروف وأصواتها، وانسجامها في نُسُق الجملة كاملة.

- فمن ذلك معنى السَّلام واستواء الخلق الذي يتجلَّى في النَّسيج الصّوتي والتَّشكيل الموسيقي لحديثه ﷺ في المُسلم: (المُسلمُ مَن سَلِمَ المُسْلِمون من لِسانِه ويده)[(٢)] إذ تتداعى حروف الجملة للإيحاء بالسَّلامة من خلال تكرار حرفي السِّين واللَّام الهادئتين الرَّخِيِّتين في إيقاع يبعث في النَّفس الهُدوء والأمان، ممَّا يزيد المعنى وضوحاً ورسوخاً.
- ويتحقَّق معنى التَّهديد والوعيد في جزالة اللَّفظ، وقوَّة التَّركيب في قوله ﷺ: ((من آتاهُ اللهُ مالاً فلم يؤدِّ زكاته، مُثِّلَ له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان، يُطَوِّقَه يوم القيامة، ثمَّ يأخذ بِلِهْزِميَه، يعني شدقيه، ثمَّ يقول: أنا مالُك، أنا كنزُك))[(٣)]. فلا يخفى ما توحي به الألفاظ الجزلة (أقرع، يُطَوَّقه ، لهزميه) من معاني الترهيب والنكير.

ومن ذلك قوله ﷺ: ((يا سَعدُ، إنِّي لَأُعطي الرَّجُلَ، وغيرُهُ أحبُّ إليَّ منه خَشيَةَ أن يَكُبُّهُ اللهُ في النَّار))[(٤)] ومعنى يكُبُّهُ: يُلقيه بقوَّة منكوساً على وجهه.

فقد أسهم جرس الحروف في قوله "يكبُّ" في أداء المعنى من خلال ضمِّ الكاف الشَّديدة، ثم تضعيف الباء الشَّديدة المجهورة، مما يوحي بالحركة القويَّة العنيفة في إحداث الفعل.

---

(١) لغة القرآن الكريم في جزء عمَّ، محمود أحمد نحلة ص (٣٤٦).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الرُّقاق، باب: الانتهاء عن المعاصي، رقم (٦١١٩)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: تفاضل الإسلام وأيُّ أموره أفضل، رقم (٤٢).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الزَّكاة، باب: إثم مانع الزَّكاة، رقم (١٣٣٨)، و"زبيبتان": نابان يخرجان من فمه، أو نقطتان سوداوان فوق عينيه.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، رقم (٢٧)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: تآلف من يخاف على إيمانه لضعفه، رقم (١٥٠).

وتبرز الحركة العنيفة القويَّة مع الحاء الحلقيَّة المشدَّدة ملقية بظلالها على المعنى في قوله ﷺ: (تَقَحَّمون) في ما رواه أبو هريرة أنَّه سمع رسول الله ﷺ يقول: ((إنَّما مثلي ومثل النَّاس كمثل رجلٍ استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدَّوابُّ التي تقع في النَّار يَقَعْنَ فيها، فجعل ينزعهنَّ ويَغْلِبْنَه فيَقْتَحِمْن فيها، فأنا آخُذُ بحُجَزِكُم عن النَّار، وأنتم تَقَحَّمون فيها))[1].

فالواضح أنَّ جرس الحروف مع ما يواكبها من حركات يجعل للصِّيغة الصَّرفيَّة أثراً مهمَّاً في أداء المعنى.

ومن ذلك قوله ﷺ: (طُوِّقه) في قوله: ((من ظلم قِيد شبرٍ من الأرض، طُوِّقه من سبع أَرَضين))[2].

وقد تُرسم الكلمات بجرسها وطبيعة حروفها المعاني قبل أن يُدرك الذِّهن دلالتها، ففي قوله ﷺ: ((إنَّ هذا الدِّين يُسْرٌ، ولن يشادَّ الدِّين أحدٌ إلا غَلَبَه، فسَدِّدوا وقاربوا، وأبشِروا...))[3] نسمع كلمة "يشادّ" التي يسهم طول الألف الممدودة فيها في أداء معنى طول الحدث، وامتداد الفعل، وبلوغ الفاعل أقصى غاية في القيام به، ثمَّ تأتي الدَّال الشديدة المجهورة التي تصوِّر قوَّة الحدث، ثُمَّ شدَّة تنطُّع الفاعل في المُشادَّة والمُغالَبة، هذا الفاعل الذي ما يلبث بعد طول عناءٍ وجهد أن يُمنَّى بالهزيمة ويرتدَّ على عقبيه، هذا المعنى يُصوِّره صوت الحروف التي تتعاقب عليها الفتحات "غَلَبَه" فتجعل اللَّفظ أسهل وأسرع، مما يُجَسِّم العودة إلى أصل المعنى، وهو أنَّ الدِّينَ يُسر.

ويلحظ أنَّ الانتقاء الصَّوتي لا يُراعي ظاهرة تجسيم المعاني فحسب، بل هناك ترابط للأفكار وتمكُّن المفردة من المعنى المُرتجى، مع مراعاة النُّسق الموسيقي، ومن ذلك قوله ﷺ: ((ألا أُخبرُكم بأهلِ الجَنَّة؟ كلُّ ضَعيفٍ مُتضَعِّف، لو أقسَمَ على اللهِ لأبرَّه، ألا أُخبِرُكم بأهلِ النَّارِ؟ كلُّ عُتُلٍّ جَوَّاظٍ مُستَكبِرٍ))[4].

فالواضح أنَّ جرس كُلٍّ من هذه الكلمات يوحي بالمعنى المُراد، فضلاً عن صيغها الصرفية، فتأمُّل "ضعيف، وعُتُلّ، وجوَّاظ، ومستكبر" وتلاؤم إيقاعها مع معانيها ولاسيَّما كلمة "جوَّاظ" ذات الثِّقل في اللّفظ، الذي يُصوِّر الثقل في الموصوف، والغلظ في الخُلُق.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الرُّقاق، باب: الانتهاء عن المعاصي، رقم (٦١١٨)، وأخرجه مسلم في الفضائل، باب: شفقته ﷺ على أُمَّته، رقم (٢٢٨٤)

[2] صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب: من ظلم شيئاً من الأرض، رقم (٢٣٢٠)، وأخرجه مسلم في المساقاة، باب: تحريم الظُّلم وغصب الأرض وغيرها، رقم (١٦١٠).

[3] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدِّين يسر، رقم (٣٩).

[4] صحيح البخاري، كتاب التَّفسير، باب: ﴿عتلٍّ بعد ذلك زنيم﴾، رقم (٤٦٣٤)، وأخرجه مسلم في الجنَّة، وصِفَة نعيمها وأهلها، باب: النَّار يدخُلُها الجبَّارون، رقم (٢٨٥٣). عتل: غليظ جاف شديد الفتك، وقيل: الأكول الشروب الشديد القوي جَّاظ: شديد الصوت في الشر، متكبر مختال في مشيته.

وثَمَّة أمثلة كثيرة لا يتَّسع المجال لسَردها، تُظهِر مع ما ذكرناه جمال الانسجام بين التَّشكيل الصَّوتي للكلمات والمعاني المُرادة، وتفتح الباب واسعاً أمام التَّأمل والدِّراسة في الظَّواهر الصَّوتية الَّتي هي أحد عوامل البيان والوضوح في تصوير المعاني وإبراز الأفكار.

ثانياً ـ تلاؤم الصَّوت والحالة النَّفسيَّة:

إنَّ الحديث عن علاقة موسيقا الكلمة بالمعنى يُلقي بِظلاله على مسألة علاقة الصَّوت بما يجول في النَّفس، فالموسيقا الّتي ترسم المعنى هي أساس تكوين الطَّاقة الفاعلة القادرة على التَّغيير من جهة، والتَّحفيز من جهة أُخرى، ذلك أنَّ الأُذُن منفذ إلى النَّفس، وما يروق سمعه تحبُّه الأذن ثُمَّ النَّفس، وما يثقل سمعه تنفر منه الأذن ثُمَّ النَّفس كذلك.

وقد أشار الرَّافعي إلى العلاقة بين المعنى في النَّفس، وبين تَجَلِّيه في الحروف والحركات، إذ يقول: "وليس يخفى أنَّ مادة الصَّوت هي مظهر الانفعال النَّفسي، وأنَّ هذا الانفعال بطبيعته إنَّما هو سبب في تنويع الصَّوت، بما يُخرجه فيه مدّاً أو غنَّةً أو ليناً، أو شدَّة، وبما يُهيِّئ له من الحركات المُختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النَّفس من أصولها"[1].

ونستدلُّ بالحديث النَّبوي على مدى ارتباط الموسيقا الدَّاخليَّة بالواقع النَّفسي والحالة النَّفسية التي يصدر عنها المتكلِّم، ومن ثَمَّ قدرة النَّص على الانسجام مع هذه الحالة، مِمَّا يجعله قادراً على الانتقال إلى المتلقِّي والتَّأثير فيه.

ويتجلَّى ارتباط الموسيقا بالحالة النَّفسيَّة في الحديث النَّبوي في انتقاء الألفاظ، وانسجام العبارات، والتَّآلف مع طبيعة الموقف.

فحيث الهدوء النَّفسي والسَّكن الرُّوحي نجد الموسيقا الرَّخيَّة العذبة، وحيث الانفعال الوجداني والغليان العاطفي نسمع وقعاً آخر للكلمات، وتهدُّجاً مختلفاً للعبارات، وهذا ما يجعلنا ننتقل إلى عوالم النَّص ومعانيه وإيحاءاته، فيظهر ـ مثلاً ـ طُمأنينة النَّفس وسكينة القلب مع الموسيقا الرَّخيَّة في الدُّعاء والتَّوجُّه الصَّادق إلى الله تعالى في قوله ﷺ: ((اللَّهُمَ اجعَلْ فِي قَلبي نُوراً، وفِي بَصَري نُوراً، وفي سَمْعِي نُوراً، وعن يَميني نُوراً، وعن يَساري نُوراً، وفَوقِي نُوراً، وتَحتِي نُوراً، وأمَامِي نُوراً، وخَلفِي نُوراً، واجعَلْ لي نُوراً))[2]

---

[1] إعجاز القرآن والبلاغة النَّبويَّة، ص (٢١٥).
[2] صحيح البخاري، كتاب الدَّعوات، باب: الدُّعاء إذا انتبه باللَّيل. رقم (٥٩٥٢)

وكذلك الصَّوت الرَّخيِّ في دعاء النُّوم: ((إذا أَردتَ مَضْجَعَك فقُلْ: اللَّهُمَّ أَسْلمْتُ نَفْسِي إلَيك، وفوَّضْتُ أَمْري إلَيك، ووَجَّهتُ وَجْهِي إلَيك، وألجَأتُ ظَهْري إلَيك، رَغبةً ورَهبةً إلَيك، لا مَلْجَأَ ولا مَنْجى مِنك إلا إلَيك، آمَنْتُ بكِتابِك الَّذي أنزَلْت، وبنَبِيِّك الَّذي أرسَلْتَ، فإن مُتَّ مُتَّ على الفِطْرةِ))[١]

وفي خشوع الآيبِ التَّائب تسترسل الموسيقا متناغمة مع حركات النَّفس وخفقات القلب، وهذا ما نجده في قوله ﷺإذا قفل من غزوٍ أو حجٍ أو عمرة: ((آيِبُون تائِبون، عابِدون ساجِدون، لربِّنا حامِدون، صَدَقَ اللهُ وعدَه، ونَصَرَ عبدَه، وهَزَمَ الأَحْزابَ وَحْدَه))[٢].

وقريب من هذه الموسيقا التي يتجلّى فيها الاستسلام والالتجاء إلى الله تعالى، مع اشتداد الحاجة إليه، تأتي الحروف بإيقاع أقوى لتتواءم مع قوَّة الموقف في قوله ﷺ: (اللَّهُمَّ مُنزِلَ الكِتابِ، سَريعَ الحِسابِ، اللَّهُمَّ اهزِمْ الأحزابَ، اللَّهُمَّ اهزِمْهُم وزَلْزِلْهُم)[٣].

ففي افتتاح الحديث بلفظ "اللَّهم"، ثم تتابع المقاطع المشكَّلة بالباء الشّديدة بعد المد، ثم قوَّة إيقاع: "أهزمهم وزلزلهم" ينتقل هذا الانفعال العاطفي من المتكلِّم إلى المتلقي بفاعليته، ذلك أنَّ حركة الألفاظ وإيقاعها، ينزل مباشرة في آليَّة خطِّيَّة باتجاه الشُّعور، ويتعامل ببساطة مع القلب والوجدان وتشوُّفات النَّفس.

ويسهم صوت المدِّ كذلك في نقل المشاعر الرَّحبة، والمخزون النَّفسي الفسيح لينقل مشاعر الحبِّ والحنان، وذلك في قوله ﷺ في الحسن والحسين: ((هما رَيحَانَتايَ من الدُّنيا))[٤]

وكذلك في قوله لوفد عبد القيس: ((مَرحباً بالقومِ غيرَ خَزايا ولا نَدامى))[٥]

وفي المقابل نجد أنَّ توتر الحالة الانفعاليَّة وهيجانها كثيراً ما يضغط على النَّص، ومن ثَمَّ يضغط على مقاطعه، فيكون الإحساس بهذا الشُّعور الدَّاخلي المتوتر، من خلال توتر دلالات التَّشكيل الموسيقي للكلمات.

---

[١] صحيح البخاري، كتاب الدَّعوات، باب: ما يقول إذا نام، رقم (٥٩٥٤)، وأخرجه مسلم في الذِّكر والدُّعاء والتَّوبة، باب: ما يقول عند النَّوم وأخذ المُضطَّجع، رقم (٢٧١٠).

[٢] صحيح البخاري، كتاب العمرة، باب: ما يقول إذا رجع من الحج أو العمرة أو الغزو، رقم (١٧٠٣).

[٣] صحيح البخاري، كتاب الجِّهاد، باب: الدُّعاء على المشركين بالهزيمة والزَّلزلة، رقم (٢٧٧٥)، وأخرجه مسلم في الجهاد والسَّير، باب: كراهة تمني لقاء العدو، رقم (١٧٤٢).

[٤] صحيح البخاري، كتاب فضائل الصَّحابة، باب: مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما، رقم (٣٥٤٣).

[٥] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: أداء الخمس من الإيمان، رقم (٥٣)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب: الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسله، رقم (١٧).

وهذا واضح في دعائه ﷺ: ((اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ على مُضَرَ، اللَّهُمَّ اجْعَلْها سِنِينَ كسِنِي يوسُفَ))[1].

فليس يخفي أثر حروف الشِّين والدال المكرَّرة، ثُمَّ الطَّاء والهمزة الشَّديدتين وغير ذلك من إيقاع حروف الحديث، ليس يخفى أثرها في نقل شعور السَّخط على أولئك الكافرين المعاندين، وما يستحقُّونه من جزاء المُكابرة والإيذاء والمحاربة لله ورسوله.

وكذلك الأمر في خطابه ﷺ لمسيلمة الكذّاب وقد قال له وفي يده قطعة من جريد: ((لو سَأَلْتَني هذه القِطعَةَ ما أَعْطَيْتُكَها، ولن تَعدوَ أمرَ اللهِ فيك، ولئِن أَدْبَرْتَ لَيَعْقِرَنَّكَ اللهُ))[2]

وهكذا يدرك السَّامع تجلِّيات الحال وفق اختلاف المواقف، فالموسيقا ذات ألوان تختلف باختلاف المناسبة، وتتباين تبعاً للموقف الوجداني واللَّحظة الشُّعورية.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الاستسقاء، باب: دعاء النَّبيِّ صلّى الله عليه وسلّم: "اجعلها عليهم سنين كسنيِّ يوسف"، رقم (٩٦١).

[2] صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: وفد بني حنيفة، رقم (٤١١٥).

نتائج البحث:

- إنَّ النظام النَّغمي للكلمات يشكِّلُ موسيقا النَّص، مما يمنحه الحيوية المتنامية والدّفق والثّراء، فللإيقاع فاعلية متمايزة، ذات صور لا حصر لها، وهي تستحقُّ الوقوف والنَّظر.
- وفي الحديث النَّبوي نمطان للتَّعبير يسيران جنباً إلى جنب، التَّعبير الفكري الذي يُعنى بتبليغ الحقيقة وتبيينها، والتَّعبير الوجداني الذي يعمل على ترسيخ الحقيقة وتمكينها.
- فالغاية في الحديث النَّبوي تعليميّة تبيينيَّة، ثُمَّ يأتي البُعد الجمالي نتيجة تالية لهذه الغاية، إن البلاغة النَّبويَّة ليست بلاغة ترنو إلى الزِّينة والخيال، بل هي بلاغة هادفة إلى تمكين حقائق معيَّنة في النُّفوس والعقول والخيال.
- ظهر أنَّ البيان النَّبوي رسالة لغويَّة بين مرسِل ومستقبِل، تؤدي إلى عمليَّة تواصل متّسمة بالتأثير الوجداني والإقناع العقلي من خلال الوسائل الأسلوبيَّة، ومن بينها موسيقى الكلمات، وإيقاع الجُمل.
- تكمن أهمية موسيقا النَّص في تجلية ارتباطها بالدَّلالة والواقع النَّفسيِّ الذي يصدر عنه المتكلِّم، ومن ثَمَّ قدرة النَّص على الانسجام مع الحقيقة، ومع الحالة، مما يجعله قادراً على الانتقال إلى عقل المُتَلَقِّي وإلى نفسه، وبعبارة أُخرى: متوجِّهاً إلى كينونة المُخاطب، عقله وقلبه، نفسه وخياله.

المصادر والمراجع

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين، محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٤ / ١٩٩٨م.
- التصوير الفني في الحديث النبوي، محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ابن أبي الإصبع المصري، تحقيق د. حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط١/١٣٨٣هـ.
- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢.
- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط٢/ ١٤١٣ — ١٩٩٣ م.
- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الصناعتين، الحسن بن عبد الله، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد علي البجاوي، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١/١٩٥٢م.
- عبقرية محمد، عباس محمود العقاد، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ١٩٨٤.
- في ظلال الحديث النبوي، د. نور الدين عتر، دار اليمامة، دمشق، ط٣/ ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.
- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط٣/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٤.
- لغة القرآن الكريم في جزء عم، د. محمود أحمد نحلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط١/ ١٩٨١م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار نهضة مصر. (بلا تاريخ).
- المصباح في علم المعاني والبيان والبديع، بدر الدين بن مالك، القاهرة، ١٣٤١هـ.
- مفتاح العلوم يوسف بن أبي بكر السكاكي، المطبعة الأدبية بمصر، ط١/ ١٣١٧هـ.
- النقد والبلاغة، محمد مهدي علام وزميلاه، سوسة بتونس، ١٩٩٤.

❑❑

أسلوبية الحذف وجمالياته في الحديث النبوي الشريف

الجمعي حميدات*

ملخص البحث:

إن اللّغة العربية لغة أدبية ذات تعبير فنّي مقصود، طوّعها المتكلمون بها للتعبير عن المواقف الكلامية والنفسية المختلفة، وأكبّ دارسوها على تأصيل قواعدها، وبيان مستويات وجماليات الأداء فيها، فتعرضوا بالبيان والتوضيح للمواضع التي لا يكون فيها الكلام جاريا على وفق القياس اللغوي للجملة من حيث تكامل أركانها، ومنها (الحذف).

وباعتبار الحذف ظاهرة لغوية تشترك فيها كثير من اللغات الإنسانية، إلا أنّ مظاهرها تتجلى في العربية أكثر من غيرها، بسبب ميل العربي إلى الإيجاز الذي تتعدد طرقه وتكثر أغراضه بسبب الانحراف عن المستوى التعبيري العادي .

فجاء الحذف في العربية لأسباب كثيرة وشروط عدة وأنواع مختلفة تناولها اللغويون والبلاغيون، لذلك تكررت هذه الظاهرة وأخذت أشكالا عدة وصورا مختلفة في الحديث النبوي الشريف تختلف باختلاف المقصد والغاية من وراء حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

* باحث من الجزائر.

أسلوبية الحذف وجمالياته في الحديث النبوي الشريف

(أحاديث من كتاب الصحيحين أنموذجا)

الحمد لله رب العالمين حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن استنّ بسنّته وسار على هديه إلى يوم الدين وبعد:

مما لا شك فيه أن اللغة العربية لغة أدبية ذات تعبير فني مقصود، طوّعها المتكلمون بها للتعبير عن المواقف الكلامية والنفسية المختلفة، وأكبّ دارسوها على تأصيل قواعدها، وبيان جماليات مستويات الأداء فيها، إلا أنّ سياقاتها اللغوية وأنظمتها البلاغية تلجأ أحيانا إلى ضروب من الفنون البلاغة، على سبيل الاختصار والإيجاز، ومنها **(الحذف)** فتعرضوا له مبينين أثره في الأعراب بإسهاب، ومشيرين إلى أثره الجمالي باقتضاب، سواء من أهل البلاغة أو اللغة والنقد وغيرهم.

لذلك حفلت الجهود النحوية والبلاغية على الخصوص بأهمية الحذف في اللسان العربي خاصة حين ارتبطت دراستهم بالنص القرآني والكلام العربي شعره ونثره، وبالسّنة النّبوية المطّهرة داعمة ومكمّلة لمظاهر الفصاحة والبيان خاصة، وهي التي عبّرت عن كثيف المعاني بألفاظ يسيرة، تعكس بديع نظمه وجمال أسلوبه صلى الله عليه وسلم، و التي غذّتها البيئة العربية الأصيلة من جهة، وموهبة ربانية بغرض توصيل الرسالة الإسلامية إلى الناس بأوجز لفظ يقتضيه المقام حين يتعانق مع السياق بصورة موحدة في نسيج النص النبوي وبنيته المحكمة من جهة أخرى.

ويعد الحذف ـ كظاهرة أسلوبية ـ ضربا من ضروب البلاغة والفصاحة، حيث عدّ عند العرب أحد أنواع الإيجاز(**القصر والحذف**)، لذلك أكّدت الاستعمالات اللغوية أن العرب قد نفّرت مما هو ثقيل في لسانها، ومالت إلى ما هو خفيف، ومن ثم عمدوا إلى الحذف لتحقيق ما أرادوه.

.وقد استعمل النحويون مصطلحي الحذف والإضمار أحدهما مرادفا للآخر، في حين استعمل البلاغيون مصطلح الحذف وحده، وقد حاول "الزركشي" (ت ٧٩٤هـ)بيان الفرق بين الإضمار و الحذف فقال: "إن شرط المضمر بقاء أثر المقدّر في اللفظ نحو: انتهوا خيرا لكم" النساء ١٧١.أي ايتوا أمرا خيرا لكم، وهذا لا يشترط في الحذف، ويدل على أنه لابد في الإضمار من ملاحظة المقدر "باب الاشتقاق": فإنه: من أضمرت الشيء: أخفيته، أما الحذف فمن حذفت الشيء: قطعته، وهو يشعر بالطرح بخلاف الإضمار ولذلك قالوا: «أن» تنصب ظاهرة ومضمرة.[1]

---

[1] محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم دار المعرفة بيروت- ١٣٩١ هـ ج٣- ص: ١٠٢- ١٠٣

وقد بين "**الدكتور محمد عيد**" : نتيجة استقرائه لاستعمال هذين المصطلحين عند النحويين بقوله : كلمتا "مضمر ومحذوف" ، "وإضمار وحذف" تتبادلان التعبير عما يفهم من موضوع الحذف لدى النحاة".[١]

وقد تابعه الدكتور "طاهر سليمان حمودة" حيث قال "الواقع ان المصطلحين يستعملان بمعنى واحد عند النحاة ابتداء من سيبويه ، ولا توجد تفرقة دقيقة تراعى في استعمالها باستثناء إضمار الفاعل الذي لا يسمونه حذفا" [٢].

ويذكر البلاغيون ضرورة تقدير المحذوف حتى لا يحمل الكلام على ظاهره ، وحتى يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره ولزوم الحكم بالحذف راجع إلى الكلام نفسه لا إلى غرض المتكلم ، فقد قال "**عبد القاهر الجرجاني" في هذا الباب : "هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ ، عجيب الأمر ، شبيه بالسحر ، فانك ترى به ترك الذكر ، أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا اذا لم تبن"**[٣] ، **ثم قال : " ما من اسم أو فعل تجده قد حذف ، ثم أصيب به موضعه ، وحذف في حال ينبغي أن يحذف فيها إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره ، وترى إضماره في النفس أولى وآنس من النطق به"**[٤] ولذلك كانت عنايتهم بالحذف أو الذكر بما يمكن الاستغناء عنه ويجوز حذفه أو ذكره ، فيحذف أو يذكر بناء على مراعاة حال المخاطب .

ولا يمكن أن تكون إطلالتنا هذه تنظيرا لظاهرة الحذف في اللغة العربية وما يعتريها من أحكام ، بل القصد منها محاولة الكشف عن دلالات الحذف المختلفة ومدى جمالياتها في المعنى عن طريق الجمع بين الدراسة البلاغية والدراسة النحوية ، وذلك بعد أن وقع الاختيار على مادة الحديث النبوي الشريف موضوعا للتطبيق ، من خلال أحاديث صحيحة من كتاب الصحيحين ، وذلك بغرض معرفة أثر الحذف النحوي على المعنى في السنة النبوية المطهرة.

ظاهرة الحذف بين النحويين والبلاغيين :

إن الحذف ظاهرة تتصف بها جميع اللغات الإنسانية ، ولكنها أكثر وضوحا وثباتا في لغة العرب ، إذ يميل إليها العربي رغبة في الإيجاز[٥] على ألاّ يؤثر ذلك في وضوح المعنى ، لذلك كان لعلماء العربية الدور الكبير في رسم صورة واضحة عن الحذف ، ولا شك أنّ أول من طرق بابه هم النحاة الذين عنوا بدراسته فتنبهوا لأنواعه وأدلته وشروطه ، وفصّلوا القول فيه ، فقد أشار سيبويه(١٨٠هـ)في"كتابه" حين وضع الحذف تحت باب أسماه : "**باب ما يكون من اللفظ في الإعراض**" : "اعلم أنهم مما يحذفون الكلم .وان كان أصله في الكلام غير ذلك ويحذفون

---

[١] محمد عيد أصول النحو العربي ، عالم الكتب القاهرة ١٩٧٣ ص : ٢٠٠

[٢] طاهر سليمان حمودة ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي الدار الجماعية للطباعة مصر ١٩٨٢ ص : ١٨

[٣] الجرجاني عبد القاهر دلائل الإعجاز تعليق محمود محمد شاكر مكتبة الخانجي القاهرة ص : ١٤٦

[٤] الجرجاني دلائل الإعجاز ص : ١٥٢

[٥] ينظر ـ طاهر سليمان حمودة ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ص : ٠٩

ويعوّضون ويستعينون بالشيء عن الشيء، الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطا مهما حذف وأصله في الكلام غير ذلك: "لم يك"، "ولا أدر" وأشباه ذلك [١].

أما "**ابن هشام الأنصاري** (٧٦١هـ)" فقد كان من أكثر النحاة اهتماما بهذه الظاهرة، فقد ذكر ثمانية شروط، ممثّلا لذلك بشواهد من القرآن الكريم والأحاديث النبوية والأبيات الشعرية، يمكن توضيحها وهي: **الأول**: وجود الدليل الذي يدل على المحذوف كالقرينة مثلا، **والثاني**: ألا يكون ما يحذف أصلاً كالجزء ولا يحذف الفاعل ولا نائبه والثالث: ألاّ يكون ما يحذف مؤكداً، **والرابع**: ألا يؤدي حذف المحذوف إلى اختصار المختصر، فلا يحذف اسم الفعل دون معموله لأنّه اختصار للفعل، **الخامس**: ألا يكون عاملا ضعيفا ... **السادس**: ألا يكون عوضا عن شيء **والسابع والثامن**: ألا يؤدي حذفه إلى تهيئة العامل للعمل وقطعة عنه، ولا إلى اعمال العامل الضعيف مع امكان أعمال العامل القوي......) [٢].

وقد تحدث النحاة و البلاغيون عن أسباب الحذف، وهي أسباب حاولوا بها تفسير الظاهرة في مواضيعها، وأنواعها المختلفة، وبعض الأسباب مطردة تماما بحيث يقع الحذف عند وجودها، وبعضها الآخر لا يطرد تماما، ويمكن حصر هذه الأسباب في: [٣] "كثرة استعمال"، "طول الكلام"، "الضرورة الشعرية"، "الحذف للإعراب"، " الحذف للترتيب"، "الحذف لأسباب قياسية"، "صرفية أو صوتية"، " لالتقاء الساكنين"، "حذف حروف العلة استثقالا"، "الحذف للوقف"، "لأسباب قياسية تركيبية".

فالحذف إذا من القضايا المهمة التي عالجتها البحوث النحوية والبلاغية والأسلوبية بوصفها انحرافا عن المستوى التعبيري العادي، و يستمد الحذف أهميته في كونه لا يورد المنتظر من الألفاظ، وإنما يذهب بالمتلقي مذاهب متعددة بعيدة، ومن ثم يفجّر في ذهن المتلقي شحنة توقظ ذهنه، وتجعله يفكر فيما هو مقصود، وهو ما أرادت الدراسة إثباته بحثا عن جمالية هذه الظاهرة وأصلها في الأدب النبوي الشريف من جهة، وباعتباره كذلك ضربا من ضروب التناسق والترابط بين أجزاء النص النبوي من جهة أخرى.

صور الحذف ودلالاته في أحاديث الرسول ص: (دراسة تطبيقية)

فإذا كان اهتمام البلاغيين بالحذف كأسلوب بلاغي وشكل من أشكال العدول في البنية التركيبية يرقى بالكلام ويسمو به على مستوى بلاغي، فإن اهتمام الأسلوبين به ازداد بوصفه ظاهرة أسلوبية ترقى بالكلام من مستواه العادي إلى مستوى عال يزخر بشحنات دلالية، ويتميز بحسن السبك وقوة التماسك، كما يسهم في توسيع مجالات النص من خلال تفاعل البنية السطحية التي ينطق بها ظاهر اللّفظ والبنية العميقة بوصفها عملية ذهنية ينهض بها

---

[١] ينظر سيبويه الكتاب تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي بيروت ١٩٨٣ ج ١ ص /٢٥/٢٤ .

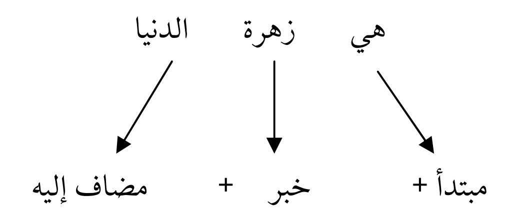
[٢] ابن هشام الأنصاري مغنى اللبيب عن كتب الاعاريب تحقيق حنا الفاخوري دار الجيل بيروت لبنان ١٩٩٠ م ج٢ ص ٣٤٦....))

[٣] ينظر: طاهر سليمان حمودة: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ص ٢٧ .

المتلقي اعتمادا على فطنته وذكائه، وقد أخذ الحذف في الحديث النبوي الشريف أشكالا وصورا عدة تم رصدها بالدراسة والتحليل مع توضيح بعض الدلالات المختلفة فيما يلي:

١/ حذف المبتدأ لدلالة السياق عليه: يعد حذف المبتدأ ظاهرة أسلوبية كثيرا ما تصادفنا في النصوص القرآنية و الشعرية، وكذا في الحديث النبوي الشريف، ورغم كونه ركنا أساسيا في الجملة إلا أنه قد يحذف إن دلت عليه قرينة ولم يتأثر المعنى بحذفه، ومن ذلك حديث الحارث بن عاصم الأشعري عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال "......**كل الناس يغدو، فبائع نفسه فمعتقها، أو موبقها** "[١] فتلحظ في الحديث حذفا عائدا إلى المبتدأ تاركا الخبر في سياق الحديث، "بائعٌ"، ف(بائع) خبر لمبتدأ محذوف تقديره(هو بائع نفسه)، ولعل السبب البلاغي الكامن وراء حذفه هو دلالة سياق الحديث عليه بقرينة أنّ المبتدأ يكثر حذفه بعد (فاء الجزاء)، كما في الحديث، ومعلوم أن المحذوف إن دلت عليه قرينة تشير إلى حذفه كان ذكره في الكلام أشبه ما يكون زائدا عليه، ولأنه معلوم من السياق تم حذفه، وبحذفه جعل الاهتمام متوجها إلى غرض الحديث المرجو ايصاله إلى السامع، وذلك أ نّ الإنسان إمّا منج لنفسه من عذاب النار أو مهلكها في النار، والنتيجة متوقفة على أعماله صالحة أو طالحة.

●**حذف المبتدأ بعد القول:** ورد هذا النمط في صحيح البخاري بصور كثيرة جدا ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم عندما سئل: "وما بركات الأرض؟ قال: زهرة الدنيا"[٢]، فالبنية الأساسية لقوله صلى الله عليه وسلم: "زهرة الدنيا



فحذف المبتدأ (المسند إليه) للدلالة السياق في سؤال السائل: وما بركات الأرض؟ فاستغنى بالحذف عن تكرار المبتدأ المفهوم من السياق وجاء الحذف لغرض بلاغي هو الإيجاز.

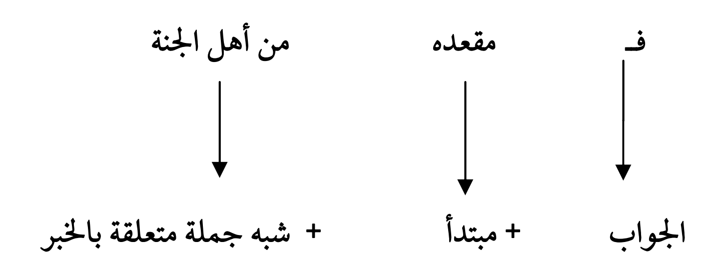
●**حذف المبتدأ جوازا بعد فاء الجزاء:** كثيرا ما وردت هذه الأنماط في صحيح البخاري، في أسلوب الشرط ومتعلقاته خاصة الجواب المقترن بالفاء سواء كانت الأداة جازمة او غير جازمة" ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "إذا مات أحدكم فانه يعرض عليه مقعده بالغداة و العشي، فإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار"[٣] فالبنية الأساسية لقوله صلى الله عليه وسلم في جملة الجواب :إن كان من أهل الجنة .

---

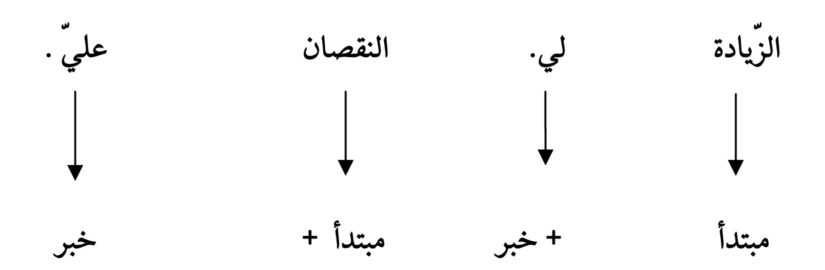
[١] أخرجه مسلم في كتاب الطهارة حديث رقم ٢٢٣ باب فضل الوضوء.

[٢] (محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري ضبط د مصطفى ديب البغا منشورات دار الهدى للطباعة والنشر / الجزائر ١٩٩٢) أخرجه البخاري، حديث رقم ٤٦٢٧، كتاب الرقاق ، ما يحذر من زهرة الدنيا.

[٣] اخرجه البخاري (٣٢٤٠) كتاب بدء الخلق، كتاب الجنائز، ١٣٧٩.



وقد أصيب البناء الظاهري بحذف المبتدأ وتم تقديره : (مقعده) دون "هو" لئلا يظن عودته على الشخص نفسه، وعملا بوجوب مخالفة الجواب لجملة الشرط كما وضحها النحاة، وبذلك يكون الجواب جملة اسمية واقعا في جواب الشرط ' وكذلك ورد الحذف في قوله صلى الله عليه وسلم :"والمزابنة : أن يبيع الثمر بكيل، إن زاد فلي، وإن نقص فعليّ"[١]، فالبنية الأساسية لقوله : فلي، وقوله : فعليّ هي :



فقد حذف المبتدأ من الكلام لدلالة السياق المتقدم عليه، ومما يدلّ على أن المحذوف مبتدأ، والجملة اسمية دخول الفاء في جواب الشرط، وهو واجب عند النحاة كما سلف ذكره .

●**حذف المبتدأ في جملة منسوخة** :إذا سبق المبتدأ بناسخ حرفي أو فعلي، فانه يجوز حذفه بناء على حالات الحذف كما نجده في أحاديث عدة ذكرها البخاري منها قوله صلى الله عليه وسلم : "**التمس ولو خاتما من حديد**"[٢] فجملة : "...... **خاتما من حديد** "اسمية منسوخة بناسخ فعلي(**كان**) المحذوفة مع اسمها (المبتدأ)لأن البنية الأساسية للجملة :"ولو كان الملتمس خاتما من حديد "وهو حذف جائز بعد (لو) : التي تفيد التقليل والربط[٣]

---

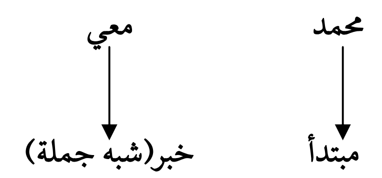
[١] ابن حجر العسقلاني فتح الباري بشرح صحيح البخاري دار الحديث القاهرة، حديث رقم ٢١٧٢ كتاب البيوع، باب، الزبيب بالزبيب.

[٢] صحيح البخاري حديث رقم ٥١٢١ كتاب النكاح، عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح.

[٣] ينظر، ابن هشام الانصاري، مغني اللبيب تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج١ المكتبة المصرية ج١ ص : ٢٩٧.

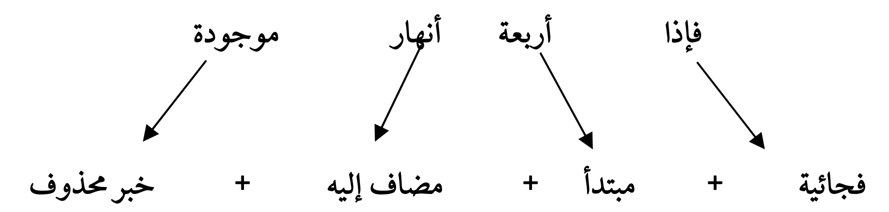
٢/ **حذف الخبر**: حذف الخبر ظاهرة أسلوبية كثيرة الاستعمال في الكلام العربي، فكما أن لحذف المبتدأ غرضا هو الاحتراز عن العبث في الكلام، ووجوب أن يكون هناك قرينة على حذفه، كذلك الحال بالنسبة لحذف الخبر، وقد وردت صور حذف الخبر في الحديث النبوي بأشكال عدة وأنماط مختلفة منها:

●**حذف الخبر الواقع جوابا للاستفهام**: ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم عن قصة معراجه مع جبريل، وخطاب الملائكة عند كل سماء لجبريل عليه السلام فيقول: ....**قيل من معك**؟ قال: **محمد**.[1]فالبنية الأساسية لقوله: محمد: هي:



فحذف الخبر(شبه الجملة المتعلق) جوازا لدلالة السياق عليه، حيث يفهم من سياق السؤال المتقدم الخبر المحذوف اختصارا وإيجازا، وليشارك المخاطب المتكلم ذهنيا في إعادة تركيب دلالة الجملة بالجزء الذي حدث له تحويل بالحذف(الخبر).

●**حذف الخبر بعد إذا الفجائية**: يحذف الخبر بعد إذا الفجائية مع المبتدأ ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: **فرفعت بصري فإذا الملك** ..."[2] والتقدير في الإعراب: فإذا الملك "موجود"، "فموجود" خبر لمبتدأ محذوف يعكس البنية الأساسية للجملة من مبتدآ وخبر ومنه كذلك قوله صلى الله عليه وسلم راويا ما حدث معه ليلة الإسراء المعراج عند سدرة المنتهى: "رفعت إلى سدرة المنتهى فإذا أربعة أنهار"[3] فالبنية الأساسية لقوله صلى الله عليه وسلم:



فحذف الخبر، وحذفه جائز للاختصار والإيجاز، واعتمادا على فهم المخاطب لسياق الحديث ليكمل على هذا الفهم معرفة الجزء المحذوف من الكلام ليشارك المستمع النبي في فرحته، بفضل الله وعلى أمته بما أعد لهم من نعيم من خلال ما رآه الرسول صلى الله عليه وسلم في تلك الرحلة وهو حذف ـــ إضافة إلى الاختصار ـــ فإنه يحمل

---

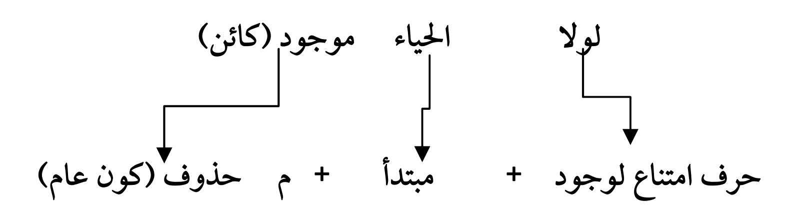
[1] صحيح البخاري، حديث رقم ٣٤٣٠ باب أحاديث الأنبياء.

[2] فتح الباري حديث رقم ٤ كتاب بدء الوحي.

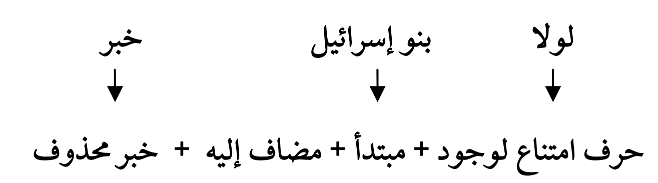
[3] فتح الباري حديث رقم ٥٦١٠ باب شرب اللبن ـ كتاب الاشربة .

تعجيل المسرة والفرحة للمخاطبين، وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم إضافة إلى ما تحمله (إذا الفجائية)من دلالة تشير إلى عدم توقع النبي صلى الله عليه وسلم لهذا المنظر وما رآه من أنهار.

●**حذف الخبر بعد لولا** : قد ورد الحذف في الحديث النبوي للخبر أكثر من عشرين حديثا تراوح بين الحذف الواجب، والجائز، لكونه ليس (**كونا عاما**)، بل هو (**كون خاص**)، ومن ذلك قول أبي سفيان "... فو الله لولا الحياء من أن يأثروا (**أصحابي) عليّ كذبا لكذبت عنه....**"[١] **والتقدير: لولا الحياء "موجود"، أو جملة فعلية: لولا الحياء "يمنعني"، وهو من باب الحذف الواجب، لكون** الحياء موجودا، "كون عام" وبذلك تكون البنية الأساسية:



وفي حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها ....."[٢] فالبنية الأساسية للجملة: لولا بنو إسرائيل، مكونة من مبتدأ + خبر محذوف :



وهو حذف يفيد الاختصار والتخصيص لعلم الناس، كما جاء في التفاسير أن بني إسرائيل هم سبب في نتن اللحم لأنهم لم ينتهوا عن ادخاره، حتى أنتن، فبذلك كانوا السبب في حدوث جواب الشرط .

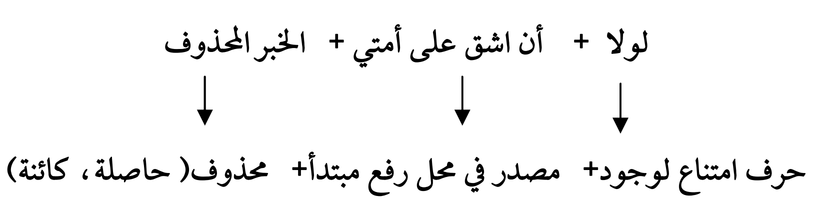
وقد يحذف الخبر بعد المبتدأ الواقع مصدرا مؤولا : كما في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: " لولا أن اشق على أمتي ما تخلفت عن سرية..."[٣] فالبنية الأساسية للجملة الاسمية :

---

[١]صحيح البخار حديث رقم ٧ باب بدء الوحي.

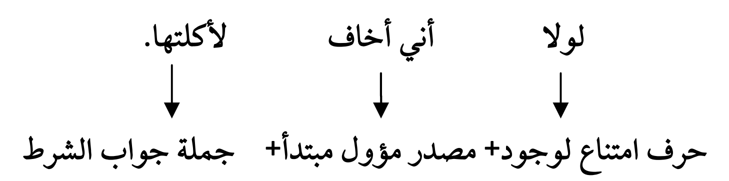
[٢] صحيح البخاري حديث رقم ٣١٥٢ باب الأنبياء ويخنز اللحم أي ينتن وقيل أن سبب ذلك أنهم نهوا عن ادخار السلوى، فادخروه فأنتن عقوبة لهم، فاستمر نتن اللحوم من ذلك الوقت ولولا حواء بدأت بالخيانة وكانت خيانتها في دعوتها لأدم للأكل من الشجرة التي نهي عن الأكل منها (فتح الباري ١١/٧).

[٣] صحيح البخاري حديث رقم ٢٨١٠ باب الجهاد .



فالمصدر المؤول: "أن اشق على أمتي": في محل رفع مبتدأ، فالتقدير: لولا (مشقتي)، للخبر المحذوف تقديره (موجودة)، (حاصلة)، وهو حذف واجب لكون المشقة "كونا عاما" جلبا للاختصار والإيجاز الناتج من خلال سياق الحديث(الجهاد).

وقد يكون المبتدأ مصدرا مؤولا من أن مع اسمها وخبرها، مع خبر محذوف كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "لولا أني أخاف أن تكون من الصدقة لأكلتها"[1] فقد أورد البخاري هذا الحديث في باب "اللقطة" وذلك حين مرّ الرسول صلى الله عليه وسلم بتمرة في الطريق قال: "لولا أنّي أخاف أن تكون من الصدقة لأكلتها"، فالبنية الأساسية من الشرط وجوابه، مكونة من



فالمصدر المؤول "إنّي أخاف" من أن + اسمها (ضمير) +الخبر "في محل مصدر مؤول مرفوع (مبتدأ)" تقديره لولا "خوفي": لخبر محذوف تقديره "موجود" أو" حاصل" وجاء الحذف من باب الاختصار والإيجاز لعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بخطورة أكل اللقطة، ففيه إضافة إلى الإيجاز- نوع من الترهيب والتخويف. وجملة "لأكلتها": "جواب لشرط غير جازم لا محل لها من الإعراب".

فنلحظ من خلال مواطن حذف الخبر أن الحذف يدخل في باب الحذف النحوي من جهة حين يقدر بــ (موجود) و كائن (كون عام)، وفي باب الحذف البلاغي حين تحصر فائدة الخبر في الاختصار والتسهيل والإيجاز والتيسير وغيرها وكلها تدخل في الحذف الواجب ومرة في الجائز الذي اعتاد العرب عليه.

٣/ حذف الأفعال في الحديث النبوي الشريف:

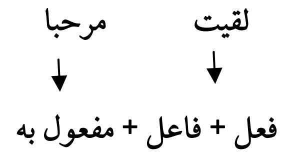
إن الحذف في بناء الجملة الفعلية أحد المطالب الاستعمالية، فقد يعرض لبناء الجملة المنطوقة أن يحذف أحد العناصر المكونة لهذا البناء، وذلك لا يتم إلا إذا كان الباقي في بناء الجملة بعد الحذف مغنيا في الدلالة، كافيا في أداء المعنى، فقد يحذف الفعل والفاعل من سياق الجملة في مواطن ذكرها النحاة في كتبهم، وبعد استقراء مواضع حذف

---

[1] صحيح البخاري رقم ٢٢٩٩ باب اللقطة.

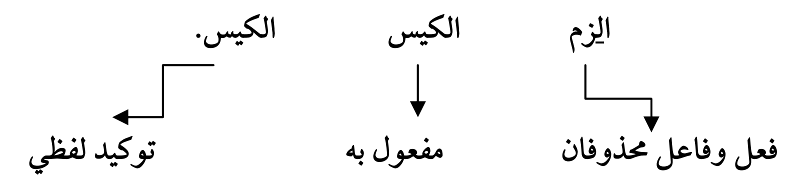
الفعل مع فاعله في الحديث النبوي الشريف نجد أنّ أنماط الحذف قد تعددت منها :

● حذف الفعل مع فاعله لدلالة السياق عليه (معموله)جاء ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم لابنة عمه "أم هاني "بنت أبي طالب عندما جاءت إليه تشكو من أخيها علي ـ رضي الله عنه ـ من أنه أراد أن يقتل أحد الأشخاص وقد أجارته، وكان ذلك في فتح مكة، فقال لها صلى الله عليه وسلم: مرحبا بأم هاني[١]. فالبنية الأساسية : "مرحبا "هي :



فحدث في الجملة الفعلية حذف للفعل مع فاعله، فكان بناء الجملة ظاهريا كلمة واحدة، أدى معنى الجملة الواحدة، وهذه الكلمة جرت مجرى "المثل" فاستغني عن الفعل والفاعل لكثرة الاستعمال، وبجانب ذلك للإيجاز والاختصار للدلالة على سرعة الترحيب بالقادم نحو المتكلم، فكان اختصار الكلام دلالة على الحفاوة والاهتمام.

●حذف الفعل في باب الإغراء والتحذير :راعى الرسول صلى الله عليه وسلم أسلوب الإغراء ترغيبا، وأسلوب التحذير ترهيبا، وهي مواطن كان فيها الحذف مع التحذير عند حذف الفعل مع فاعله، أما الترغيب والإغراء فقد ورد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الحوار الذي جرى بينه وبين جابر بن عبد الله، قوله صلى الله عليه وسلم: "....أما إنك قادم، فإذا قدمت فالكيس الكيس".[٢]، فعكس الحديث بنية الجملة الأساسية "الكّيس الكيس" هي :



فحذف الفعل والفاعل المستتر وجوبا لفعل الأمر، وبقي المفعول به المنصوب على الإغراء لأّن الغرض تنبيه المخاطب إلى أمر محمود ليفعله، لذلك نبّه الرسول صلى الله عليه وسلم جابر بأن يلزم الفطنة والتروي في بداية زواجه، ويقصد بالكيس: "الولد كما جاء في كتب التفاسير"[٣]، فكان الحذف من باب ذكر (المغرى به) فقط وهو الكيس، وذلك لتعجيل النصيحة لجابر وبيان أهمية الشيء المذكور لتعلق المخاطب به، ورغبته فيه.

/ حذف المفعول به لدلالة السياق عليه: اهتم "الجرجاني" بحذف المفعول به أيّما اهتمام، فقال "اللطائف فيه

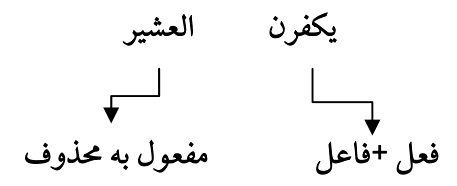
---

[١] فتح الباري حديث رقم ٣٥٧ كتاب الصلاة باب الصلاة في الثوب الواحد.

[٢] صحيح البخاري حديث رقم ١٩٩١ باب شراء الدواب والحمير.

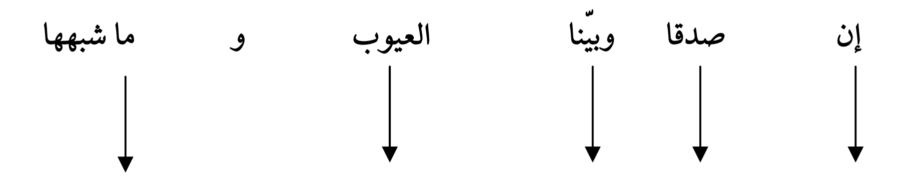
[٣] ينظر فتح الباري حديث رقم ٥٢٤٥ كتاب النكاح باب طلب الولد.

أكثر وما يظهر بسببه من الحسن والرونق أعجب وأظهر"[١]. و يكثر حذف المفعول به في الأحاديث النبوية تحت قاعدة: " يجوز حذف المفعول به إذا دل عليه دليل في مواضع بعينها"[٢] ومن أمثلة هذا الحذف: قول الرسول صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أريت النار، فإذا أكثر أهلها النساء يكفرن"، قيل: أيكفرن بالله؟: قال: يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان..."[٣]، فجاءت البنية الأساسية لقوله صلى الله عليه وسلم يكفرن(الأولى) هي :



وجاءت الجملة في سياق خبري مثبت: حذف فيه المفعول به للفعل المتعدي، "يكفر" اختصارا وإيجازا، وبذلك أراد الرسول صلى الله عليه وسلم جريا على عادة العرب في خطاباتهم أن يشارك المخاطب معه بإعمال ذهنه في الأسباب الموجبة لدخول كثير من النساء النار، كما دلّ السياق عليه من خلال إجابته صلى الله عليه وسلم لسؤال من سأل :عن أي كفر يكون أكثر أسباب دخولهن النار؟

ومن أمثلة الحذف كذلك الحديث المرفوع إلى حكيم بن حزام رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "البيّعان بالخيار، ما لم يتفرّقا، أو قال حتّى يتفرّقا، فإن صدقا وبيّنا بورك لهما في بيعهما ..."[٤] فيظهر من خلال الحديث أن الحذف للمفعول به يؤثر في النفس أكثر من ذكره، وأن هذا الحذف يوصل فكرة يصعب إيصالها لو ذكر هذا المفعول، وذلك من خلال البنية الأساسية: (فإن صدقاً) هي:



جازمة شرطية + فعل وفاعل + فعل فاعل + مفعول به محذوف+ معطوف على منصوب

فقد تم حذف مفعول الفعلين: (بيّن، وكتم) فأفاد هذا الحذف العموم، لذلك فإن أي كتمان مهما كان نوعه ودرجته يؤدي إلى محق البركة، فيجب على البائع أن يبيّن بضاعته بيانا شاملا، فلو ذكر الحديث المفعول به لكان

---

[١] الجرجاني دلائل الاعجاز ص ١١٨ .
[٢] ابن هشام الانصاري مغني اللبيب ص.٦٣٣ .
[٣] صحيح البخاري، فتح الباري، حديث رقم: ٢٩ كتاب الانبياء، باب كفران العشير.
[٤] صحيح البخاري، حديث رقم: ١٩٧٣، كتاب البيوع، باب اذا بيع البيعان......

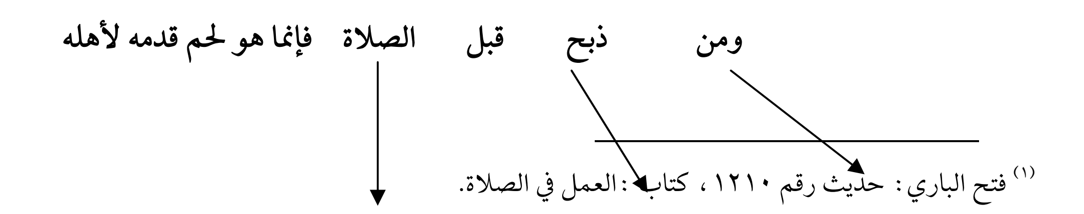
واجب التبيين مقصورا على هذا المفعول المذكور، وكذلك لو ذكر مفعول الفعل "كتم" لجعل المحرم كتمانه مقصورا على هذا المذكور، ويفهم من ذلك أنه يجوز كتمان البقية، وبهذا يظهر أن ذكر المفعول به يؤدي إلى غير المقصود، فالحذف لابد منه،

٥/**حذف جواب الشرط**: تبرز الناحية البلاغية في الحذف أكثر ما يبرز في حذف جواب الشرط، ذلك أن الحذف ـ كما مر ـ يكون للإيجاز والاختصار غالبا، أما الحذف في جواب الشرط وجواب الطلب ابلغ ما يكون في ذكرهما لأن ذكر الجواب يجعله مقصورا على الوجه المذكور، أما الحذف فانه يفتح باب الاحتمالات ويعطي السامع فرصة ليذهب في تقدير هذا المحذوف كل مذهب، وهذا يتضمن أحيانا معنى التفخيم والتعظيم وغير ذلك من المعاني التي يحددها السياق، أو يعطي السامع صلاحية تحديدها والتوسع فيها، ويمكن أن تحصر بعض مواطن الحذف في الحديث النبوي من خلال الجدول التالي:

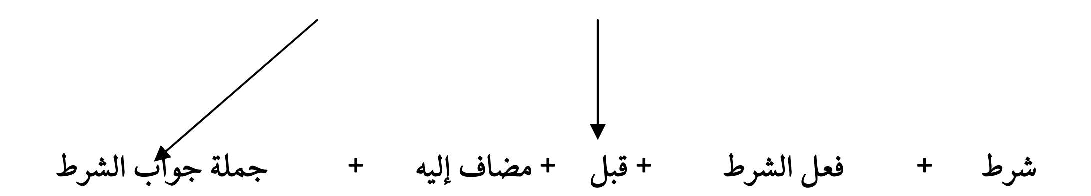
نص الحديث	جواب الشرط المحذوف	كتاب الحديث وبابه
اسمعوا وأطيعوا، وان استعمل عليكم عبد حبشي كأنّ رأسه زبيبة(.........)	فأطيعوه	الأحكام، باب السمع والطاعة
من قال: سبحان وبحمده في يوم مئة مرة حطّت خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر(...................)	فهي محطوطة	الدعوات، باب فضل التسبيح
فهلا جلست في بيت أبيك وبيت أمك حتى تأتيك هديتك؟إن كنت صادقا(...).	فاجلس	الأحكام، باب محاسبة الامام عماله
مثلي ومثل الأنبياء كرجل بنى دارا فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها و يتعجبون ويقولون: لولا موضع اللبنة (...........).	والتقدير لولا وضع اللبنة (موجود): لقالوا!: إن هذه الدار رائعة	المناقب، باب خاتم الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وسلم

٦/**حذف المضاف إليه**: كثيرا ما وردت صيغ حذف المضاف إليه، بأنماطه المختلفة في الحديث النبوي، ومنها:

● **حذف المضاف إليه بعد(قبل)**: جاء ذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم: " ومن ذبح قبل، فإنما هو لحم قدّمه لأهله"[1] فتظهر البنية الأساسية لقول النبي صلى الله عليه وسلم:



[1] فتح الباري: حديث رقم ١٢١٠، كتاب: العمل في الصلاة.



فالبناء التركيبي لحديث الرسول"ص" جملة شرطية حذف فيها المضاف إليه في جملة الشرط إيجازا واختصارا، اعتمادا على قرينة السياق من جهة، وعلى العلامة الإعرابية (قبل) على آخر المضاف الذي يحتاج إلى مضاف إليه من جهة أخرى، وهو حديث ورد في سياق حديث المصطفى عن الأضحية على أنها لا تجوز ولا تقبل إلا بعد صلاة العيد، أما قبل الصلاة فهو لحم يقدم ليس لصاحبه ثواب الأضحية .

وقد ورد موطن للحذف أورده "ابن حجر" في باب ذكر مناقب زيد بن حارثة رضي الله عنه، قول الرسول صلى الله عليه وسلم فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل"[١] فالتقدير – بعد ذكر المحذوف – في البنية الأساسية : ... من قبله. بإضافة الضمير المستتر العائد على الصحابي، إشارة من رسول الله إلى كلام بعض الصحابة في إمارة أسامة بن زيد حين جعله أميرا على الجيش، فاكتفى بالتعبير عن أبيه (زيد) بالضمير المحذوف بعد(قبل) بناء على سياق الحديث .

● **حذف المضاف إليه بعد (بعد):** ورد هذا النوع من الحذف في باب ذكر طلاق عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ لزوجته، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر: مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد و إن شاء طلّق[٢].

تظهر البنية الأساسية للجملة من خلال: (إن شاء امسك بعد): بحذف مقدر بعد (بعد)يفهم من السياق تقديره: إن شاء امسك بعد الطهر(أداة شرط + فعل الشرط + الجواب+ مضاف إليه).

فالجملة الشرطية حذف فيها المضاف إليه اختصارا، و دل السياق على المحذوف مبينا ما يجب على (عبد الله) فعله، وهو عامل نفسي في الطلاق البدعي إن طلق زوجته وهي حائض، فيمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر وبعدها يتخذ موقف الإمساك أو التطليق.

٧- حذف الحال لدلالة السياق عليه :

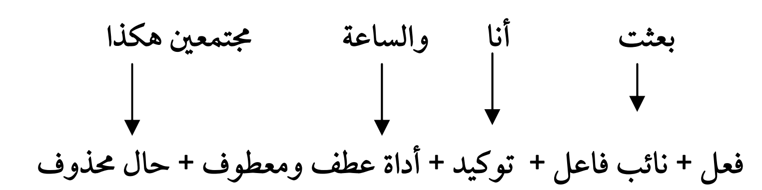
يحذف الحال كغيره من المحذوفات، إذا دل عليه دليل، وقد يحتاج الأمر للبحث في المعاني وما وراء الظاهر مع ربطه بأحاديث أخرى لمعرفة المحذوف، وقد ورد الحذف في الحديث النبوي للحال في مواطن قليلة مقارنة مع غيرها من المحذوفات، ومنها قول الرسول صلى الله عليه وسلم :"آنا وكافل اليتيم في الجنّة كهذا وأشار بالسّبابة

---

[١] فتح الباري: حديث رقم: ٣٧٣٠، كتاب المناقب، باب ذكر مناقب زيد بن حارثة.

[٢] فتح الباري: حديث رقم: ٥٢٥١. كتاب الطلاق باب: الغيرة.

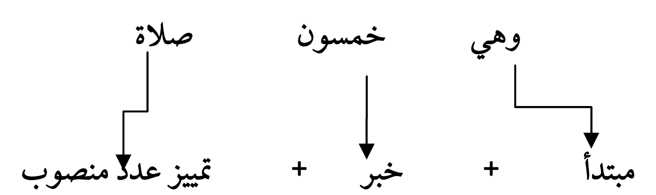
والوسطى[١]" فتكون البنية الأساسية : أنا وكافل اليتيم في الجنّة (مجتمعين)هكذا .مكوّنة من (حال)محذوف دلّ عليه سياق الحال بالقرينة الحالية ، ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم :" بعثت أنا والساعة هكذا"[٢]، فالجملة خبرية مثبتة حدث فيها تحويل بالحذف ، فحذف الحال من البنية التركيبية لجملة ، فبذلك يكون البناء الظاهري للجملة :



فكان حذف الحال للاختصار ، ودلّ عليه المشاهدة من النبي صلى الله عليه وسلم وهو إشارته بإصبعيه وقوله هكذا ، فـ (الحال الشاهدة)التي يقع فيها الحذف الكلامي كعنصر من عناصر الكلام ، وهي نوع ثابت للحذف ، والتعبير بالحال المشاهدة مصطلح فصيح عند علماء اللغة ، كما في قول "ابن الأنباري" : "الفعل إنما يضمر إذا كان عليه دليل من مشاهدة حال"[٣].

٨- حذف التمييز لدلالة السياق عليه :

كثيرا ما تشكل ظاهرة حذف التمييز في الحديث النبوي سمة ظاهرة في الأحاديث التي تعلق فيها الأمر بتمييز العدد خاصة ، ونورد حديثا اقترن برحلتي الإسراء والمعراج التي فرضت فيها الصلاة ، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه :" ... فقال : هي خمس ، وهي خمسون ، لا يبدل القول لدي...."[٤]، وهي صورة من صور فرض الصلاة على المسلمين ، وبيان قيمتها وأهميتها ، فالبنية الأساسية للجملة :



فحذف التمييز من الجملة اعتمادا على فهم المخاطب للسياق ، فالحديث يدور على فرض الصلاة ، ومراجعة النبي صلى الله عليه وسلم لعدد الصلوات ، وحذف التمييز بناء على فهم المحذوف من سياق الكلام.

---

[١] فتح الباري حديث رقم ٣٥٠٤ كتاب الطلاق باب اللعان.

[٢] فتح الباري ، حديث رقم : ٦٥٠٤ ، كتاب الرقاق.

[٣] ابن الأنباري ـ أسرار العربية ، تحقيق محمد بهجت البيطار ، دمشق ، ص :١٦٣ .

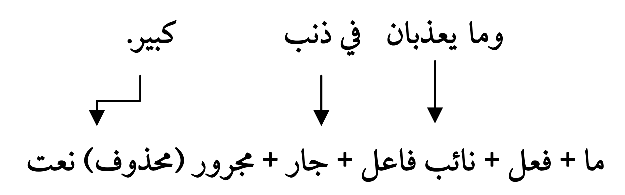
[٤] صحيح البخاري ، حديث رقم : ٣٤٢ ، فتح الباري ٣٤٩ ، كتاب الصلاة ، باب : كيف فرضت الصلاة.

ومما ورد من التمييز نوع آخر يعرف "بتمييز النسبة " أو" تمييز الجملة" : حذف التمييز بعد اسم التفضيل، ومنه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم حين أثنى على مكة والمدينة مبينا فضائل كل منهما قوله : " اللّهم حبّب إلينا المدينة كحبنا مكّة أو أشدّ"[١]، فالتقدير هو التمييز المحذوف : أشدّ حبا : وهو تمييز اسم التفضيل المنصوب.

ومنه كذلك "تمييز اسم الاستفهام" : الوارد في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "... ثم قيل له : كم اعتمر رسول الله...؟"قال : أربعا" [٢]، فالتقدير كم مرة ؟ أو كم عمرة لأن كم الاستفهامية تحتاج إلى تمييز منصوب، وتمييزها مفرد منصوب يجوز حذفه للدلالة عليه[٣].

٩- حذف الموصوف لدلالة السياق عليه :

هو وجه آخر من أوجه الحذف في الحديث النبوي الشريف، وهو حذف يجوز إذا دل عليه دليل في سياق الكلام، على الرغم من أن الموصوف عند النحاة يأبون حذفه باعتبار الصفة والموصوف كالشيء الواحد من حيث البيان والإيضاح، إلا أنه قد يحذف إذا ظهر أمره، وقويت الدلالة عليه، إما بحال أو لفظ، وقد ورد في الحديث النبوي الشريف في مواطن عدة، نكتفي بمثال واحد هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : عندما مر على قبر من القبور وسمع صوت إنسانين يعذبان فقال : وما يعذبان في كبير..."[٤]، فنلحظ التركيب الأساسي لقوله صلى الله عليه وسلم : وما يعذبان في كبير تقديره :



فجاء حذف الموصوف (ذنب) إيجازا واختصارا، لدلالة السياق من جهة وبيان سبب التعذيب(الذنب)من جهة أخرى، وكذلك بديل مجيئ لفظة كبيرة مذكرة لتلائم لفظة(ذنب) عوض لفظة معصية مثلا، كما نجد ذلك الحذف في موطن آخر للترغيب بعد أن كان الأول للترهيب في بيان وقت ليلة القدر قوله صلى الله عليه وسلم : " التمسوها في العشر الأواخر من رمضان، ليلة القدر في تاسعة تبقى، في سابعة تبقى، في خامسة تبقى..."[٥]فالبنية الأساسية للجملة : في تاسعة تبقى هي :

---

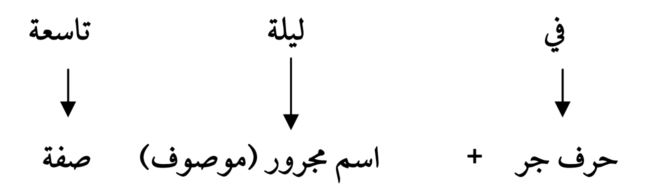
[١] فتح الباري، حديث ١٨٨٩، كتاب : فضائل المدينة.

[٢] فتح الباري، حديث ١٧٧٥، كتاب العمرة.

[٣] ينظر : شرح ابن عقيل، ج/٢، ص : ٤٢٠.

[٤] فتح الباري، حديث رقم : ٢١٦، كتاب : الوضوء، باب : من الكبائر.

[٥] فتح الباري، حديث رقم : ٢٠٢١، كتاب : فضل ليلة القدر.



فحدث للجملة حذف في مكوناتها بين الصفة والموصوف، فحذفت (ليلة) (موصوف) وحلت محلها: (تاسعة)(صفة)، وهذا حذف جائز للاختصار بدليل وجود قرينة لفظية دلت عليه وهي (ليلة القدر)، وكلها سياقات من شأنها حث المسلمين على الاجتهاد في العبادة في تلك الليالي.

وقد شمل الحذف مواطن أخرى من الحديث سواء تعلّق الأمر بالحروف والأدوات، كالأدوات الناصبة، وبعض حروف المعاني، وحروف الجر، وحروف النداء، كما شمل الحذف الاسم في صور: النعت، حذف البدل، المنادى والحال وغيرها، وليس بعيدا عن الجملة فشمل الحذف حذف الجملة من جهة: (جملة الصلة، جملة مقول القول، جملة السؤال، وحذف أكثر من جملة وغيرها.).

وفي خلاصة هذه الإطلالة السريعة على أوجه الحذف في الحديث النبوي الشريف من خلال محطات فقط دون أخرى، نوجز نتائج للحذف، منها :

التعرف على معاني الحذف كونه ظاهرة تشكل تقاطعا بين اهتمام النحويين والبلاغيين.

تعددت أشكال الحذف في الحديث النبوي على مستوى المفردات وكذا الجمل .

ورود حذف المبتدأ والخبر مثلا على أوجه مختلفة للحذف، تتعدد بتعدد مسوغات الحذف.

كثيراً ما يكون السياق سببا في الحذف، سواء تعلق الأمر بالمفردات أو الجمل .

يبقى الحذف ظاهرة لغوية بارزة، كثيرا ما تكون في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام العرب بصور وأشكال اعتنى بدراستها كثير من علماء اللغة وكذا علماء البلاغة.

كثيراً ما تساهم القرينة في بيان مواطن الحذف في الحديث النبوي، كما سجلنا ذلك في: القرينة: الحال الملاحظة، وإلا فإنّ الحذف لا يؤدي إلى معنى في التعبير بعدم وجود هذه القرائن.

❑❑

محور اللغة والنحو

دلالات لفظـــة المـــاء في القـــرآن الكـــريم

د. هايل الطالب*

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة لفظة الماء دراسة إحصائية دلالية في القرآن الكريم، لرصد الدلالات المختلفة لهذه اللفظة في الأسيقة التي وردت فيها، ثم يحاول التوقف وقفة مقارنة بين دلالات لفظة الماء في القرآن ودلالاتها في نماذج من الشعر الجاهلي، ينحاز هذا البحث إلى الجانب التطبيقي، من هنا تخفّف كثيراً من تقديم التنظيرات إلا ما كان منها ضرورة منهجية للبحث.

مقدمة:

لم يغب الاحتفاء بالماء عن أعين البحث في التراث العربي، فمن الكتب التي أشارت إليه، وأغلبها فُقِد، كتاب المطر لأبي زيد الأنصاري(سعيد بن أوس ٢١٥)[١]، وكتاب مياه العرب للأصمعي(أبو سعيد عبد الملك بن قريب ٢١٦)[٢]، ومن الكتب التراثية المهمة المطبوعة في هذا الحقل، كتاب "الأمطار والرياح وتغير الأهوية" لأبي معشر جعفر بن محمد البلخي المنجم المشهور(٢٧٢)[٣].

---

* مدرس في المعهد العالي للغات، جامعة البعث.

(١) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٣٧٩/٢.

(٢) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: ١٩١٦/٢.

(٣) حققه الدكتور عزة حسن، وصدر عن دار سمير، دمشق، ١٩٦٤.

وقُدّمت ــ حديثاً ــ دراسات كثيرة في موضوع الماء، في حقول معرفية متعددة منها ذات طبيعة سياسية، أو اقتصادية، أو بيئية وجغرافية،[١] أو تفسيرية،[٢] ومنها ذات طبيعة أدبية، وهذه الأخيرة قد تنوعت مناهجها، فمنها الجمالية والبلاغية كما في دراسة الباحثة رائدة زهدي رشيد حسن: (الماء في شعر البحتري وابن زيدون)،[٣] ومقال الدكتور أحمد قيطون: (حضور الماء في الشعر الجزائري المعاصر)،[٤] ومنها الأسطورية (الميثلوجية) التي تقوم على الجمع أكثر من التحليل والنقد كما نلحظ في دراسة الدكتور أنور أبو سويلم: (المطر في الشعر الجاهلي)،[٥] ومنها الأسطورية (الميثلوجية) التي تقوم على الجمع والتحليل، وهذا ما فعلته الدكتورة ثناء أنس الوجود في دراستها: (رمز الماء في الأدب الجاهلي)،[٦] كذلك قُدّمت دراسات عامة في موضوعات مختلفة، فيها حديث عن الماء، كتلك التي تناولت الطبيعة في الشعر الجاهلي على سبيل المثال.[٧]

ومما سبق لاحظنا غياب الدراسة الدلالية للفظة الماء التي تستفيد من معطيات علم الدلالة الحديث، وغياب الدراسات المقارنة للتطور الدلالي لهذه اللفظة مع تشكيلاتها الدلالية بين العصور المختلفة، ولاسيما منها المقارنة

---

[١] من تلك الدراسات (مرتبة حسب تاريخ النشر):
كل شيء خُلق من الماء، سامي إسماعيل، جميع الحقوق محفوظة للمؤلف، ١٩٩٤.
علوم مصادر المياه وهندستها في القرآن الكريم، سيد حسني، ١٩٩٩.
قانون المياه في الإسلام، للمهندس عبد العزيز محمود المصري، دار الفكر، ١٩٩٩.
المياه في القرآن، منهاج تفسير الإشارات، المهندس أحمد عامر الدليمي، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠.
الماء في الأرض، دراسات قرآنية، المهندس أحمد عامر الدليمي، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠.
الماء في القرآن، دانتي أ. كابونيرا، ضمن كتاب ترجمات، عفيف عثمان، دار النجوى، بيروت، ٢٠٠٧ (الصفحات: ٧-٢٩).

[٢] من تلك الدراسات:
الماء في القرآن، إعداد غالب محمد رجا الزعاتر، إشراف: د. محمد آدم محمد صديق، مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة، ط١، ٢٠٠٣. البحث في الأصل رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآ ن انظر: ٧.
الماء في القرآن الكريم، رسالة ماجستير في أصول الدين، إعداد الطالبة: فاطمة محمد عايد عبيدية، إشراف محمد حافظ الشريدة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٣ الرسالة في التفسير الموضوعي، انظر: ٨ وما بعدها.

[٣] الماء في شعر البحتري وابن زيدون، ، رسالة ماجستير، إعداد: رائدة زهدي رشيد حسن، إشراف: د. وائل أبو صالح، د. إحسان الديك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩.

[٤] حضور الماء في الشعر الجزائري المعاصر، د. أحمد قيطون، مجلة مقاليد، العدد:٣، ٢٠١٢.

[٥] المطر في الشعر الجاهلي، أنور أبو سويلم، دار عمان، عمان، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

[٦] رمز الماء في الأدب الجاهلي، د. ثناء أنس الوجود، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

[٧] كما نجد ــ على سبيل التمثيل ــ عند الدكتور سيد نوفل في كتابه: (الطبيعة في الشعر الجاهلي)، والدكتور نوري حمودي القيسي، تحت العنوان ذاته (الطبيعة في الشعر الجاهلي)، والدكتور نصرت عبد الرحمن في بحثه (المطر، مواضع وروده في جانب من الشعر الجاهلي)، وغير ذلك كثير.وربما تحسن الإشارة هنا إلى كتاب مهم ترحم إلى العربية في هذا المجال هو كتاب الماء والأحلام، لغاستون باشلار، ت: علي نجيب إبراهيم، صادر عن المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط١، ٢٠٠٧.

بين الاستعمال الجاهلي والاستعمال الإسلامي مُمَثّلا بالنص القرآني، وهنا يمكن أن تكون لفظة الماء نموذجاً لدراسات أخرى تأخذ ألفاظاً أخرى وتدرسها، أو قد تأخذ الحقل الدلالي للماء كاملاً ميداناً للدراسة الدلالية. وتلك الملحوظات كانت المسوغ الرئيسي الدافع إلى هذا البحث.

في مصطلح اللفظة:

يهمنا، هنا، التمييز بين نوعين من المعاني يحكمان مفردات اللغة، **الأول: المعنى الأساسي** للكلمة، وهو المعنى المُتأصّل بها الملاصق لها تحمله معها أنى ذهبت، وهنا نستخدم مصطلح (الكلمة) للدلالة على هذا المعنى المعجمي، و**الثاني: المعنى العلاقي**(نسبة إلى العلاقة)، أو المعنى السياقي، وهو الدلالات المتنوعة الإضافية التي يمنحها السياق وتقدّم إضافة على المعنى المعجمي، وهنا نستخدم مصطلح (لفظة) للدلالة على المفردة في سياق استعمالي، فتصبح (اللفظة) وحدة دلالية، في مقابل مصطلح (الكلمة) الدال على المعنى الأساسي المعجمي، أي إنها وحدة معجمية، مع إيماننا بأنّ المعنى الأساسي هو مفهوم منهجي، ومبدأ نظري جوهري، فقد لا نجد هذا المعنى بهذا الشكل المجرّد في عالم الواقع، فهو فرضية للعمل في تحليلنا الدلالي للكلمات، فالكلمات في حقيقتها هي ظواهر اجتماعية ثقافية معقّدة، تتلّون، قليلاً أو كثيراً بطابع مميّز خاص يتأتّى من البنية الخاصّة للوسط الذي توجد فيه.[1]

وانطلاقاً من هذا يمكن القول إنّه ليس كل الكلمات في معجم ما، ذات قيمة متساوية في تشكيل البنية الأساسية للتصور، فهناك كلمات تؤدي دوراً حاسماً وحقيقياً في تشكيل البنية المفهومية لرؤيا العالم، هي (كلمات مفتاحية)[2] ومنها لفظة الماء التي ندرسها في أسيقتها المتعدّدة في القرآن الكريم، وهناك كلمات تؤدي دوراً أقل أو هامشياً في تشكيل تلك الرؤيا.

وقد أدرك علماؤنا الأجلاء في التراث أهمية دراسة اللفظة وأثره، كما نلحظ عند الراغب الأصفهاني الذي يقول:

"أول ما يُحتاج أن يُشتَغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية. ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيلُ معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه... فألفاظ القرآن هي لُبُّ كلام العرب وزُبدتُه وواسطتُه وكرائمُه، وعليها اعتمادُ الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم..."[3].

---

[1] توشيهيكو إيزوتسو: الله والإنسان في القرآن الكريم: ٤٥، ٥٠.

[2] السابق: ٥٢.

[3] انظر: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن: ٤.

وقد ضيّقنا البحث ليدرس لفظة الماء فقط، في تكراراتها، وأسيقتها، ومقولاتها الدلالية، من هنا لم نتوقف عند ألفاظ تندرج تحت الحقل الدلالي للماء مثل المطر والغيث والسحاب والأنهار والينابيع والعيون والبحار... فذلك مما لا تحتمله طبيعة هذا البحث ذات المساحة المحدودة، كما أنه يحتاج إلى دراسات منفردة تفيه حقه.

البنية الصرفية والدلالة السياقية للماء في المعجم:

الماء هو الذي يشرب، الهمزة فيه مبدلة من الهاء في موضع اللام، وأصله مَوَهَ بالتحريك، لأنه يجمع على أمواه في القلّة، ومياه في الكثرة، وتصغيره مُوَيْه، وإذا أنثته قلت: ماءة. والنسبة إلى الماء، مائي، وإن شئت ماوي.[١] وقد جمع ابن منظور في اللسان الدلالات السياقية المتعددة التي أوردتها المعاجم التي سبقته، ذاكراً الاشتقاق الصرفي مع الدلالة السياقية التي يقدمها، أعيد صياغة أهمها لإظهار الغنى الدلالي لهذه المفردة في العربية، يقول: ماء اللحم: الدم. وبئرٌ ماهَةٌ وميِّهةٌ أي كثيرةُ الماء. والماويَّةُ: المِرْآةُ صفة غالبة. كأنها منسوبة إلى الماء لصفائها حتى كأنَّ الماءَ يجري فيها، والجمع ماويٌّ. وماهَتِ الرَّكِيَّةُ: ظهر ماؤها وكثر. وحَفَر البئرَ حتى أماهَ وأَمْوَهَ أي بلغ الماءَ. وقيل: مَوَّهَ الصَّمَّانُ صار مُمَوَّهاً بالبَقْل. ويقال: تَمَوَّهَ ثمرُ النخل والعنبِ إذا امْتلأ ماءً وتَهَيّأ. ومَوَّهَ فلانٌ حَوْضَه تَمْوِيهاً إذا جعل فيه الماءَ. ومَوَّهَ السحابُ الوَقائعَ. ورجلٌ ماهُ الفُؤادِ، وماهي الفُؤادِ: جبان. وأماهَتِ الأرضُ: كثر ماؤها وظهر فيها النَّزُّ. وماهَتِ السفينةُ تَماهُ وأَماهَتْ: دخل فيها الماءُ. ويقال امْهِنِي اسْقِني. ومُهْتُ الرجلَ ومِهْتُه: سقَيْتُه الماءَ. ومَوَّهَ القِدْرَ: أكثر ماءَها. وأماهَ الرجلَ، والسِّكِّينَ وغيرَهما: سَقاهُ الماءَ، وذلك حين تَسُنُّه به. وأَمْهَتُ الدواةَ: صَبَبْتُ فيها الماء. مَوَّهَت السماءُ أسالَتْ ماءً كثيراً. ومَاهَتِ البئرُ وأَماهتْ في كثرة مائها. ويقولون في حَفْر البئر: أَمْهَى وأَماهَ. وأَماهَ الفحلُ إذا أَلْقى ماءَه في رَحِم الأُنثى. ومَوَّهَ الشيءَ: طَلاهُ بذهبٍ أو بفضةٍ وما تحت ذلك شَبَهٌ أو نُحاسٌ أو حديدٌ، ومنه التَّمْويهُ وهو التلبيسُ، ومنه قيل للمُخادِع: مُمَوِّه. وقد مَوَّهَ فلانٌ باطِلَه إذا زَيَّنه وأَراه في صورةِ الحقّ. والمُوهةُ لونُ الماء. يقال: ما أحسن مُوهَةَ وجْهِه. ويقال: وَجْهٌ مُمَوَّهٌ، أي: مُزَيَّنٌ بماء الشَّباب. والمُوهةُ: تَرَقْرُقُ الماء في وجه المرأة الشابة. ومُوهةُ الشبابِ: حُسْنُه وصَفاؤه. ويقال: عليه مُوهةٌ من حُسْنٍ ومُواهةٌ ومُوَّهةٌ إذا مُنِحَه. وتَمَوَّهَ العنَبُ إذا جرى فيهِ اليَنْعُ وحَسُنَ لَوْنُه. وكلامٌ عليه مُوهةٌ أي حُسْنٌ وحلاوةٌ، وفلانٌ مُوهةُ أَهلِ بيتِه. وثَوْبُ الماء الغِرْسُ الذي يكون على المولود. وماهَ الشيءَ بالشيء مَوْهاً: خَلَطَه. ومَوَّه عليه الخبرَ إذا أَخْبَره بخلاف ما سَأَلَه عنه. وماءُ السماء: لقب عامر بن حارثة الأَزْدِيّ، وسمي بذلك لأنه كان إذا أَجْدَبَ قومُه مانَهُمْ حتى يأْتيهم الخِصْبُ، فقالوا: هو ماءُ السماءِ لأنه خَلَفٌ منه، وقيل لولده: بنو ماء السماء، وهم ملوك الشأْم. وماءُ السماء أيضاً: لقَبُ أُمّ المُنْذِر بن امْرِئ القَيْس وهي ابنة عَوْفِ بن جُشَمَ وسميت بذلك لجمالها، وقيل لولدها بنو ماء السماء وهم ملوك العراق.[٢]

---

[١] الجوهري، الصحاح، مادة (موه)، ابن منظور: اللسان: مادة (موه).

[٢] انظر مادة (موه) في لسان العرب.

وتفاءلوا بالخير فسموا أبناءهم بمعاني المطر والماء، كالمنذر بن ماء السماء، وأخيه (المُتَمَطّر)[١]، وسمّوا سحاباً،[٢] وسمّوا مطراً، وسموا غيثاً وغوثاً ومغيثاً وغياثاً.[٣]

ومن مصطلحاتهم في التراث، مصطلح: (ناشف الماء) للدلالة على الكلام قليل الرونق[٤].

وهنا يمكن أن نسجل المآخذ الآتية على تناول المعاجم لهذه اللفظة:

١- لم تركّز المعاجم القديمة على استيعاب السياقات المختلفة، بل اكتفت بطرح المعنى اللغوي المختصر، نستثني معجم لسان العرب الذي نوّع في الأمثلة من دون أن يستوفي كل السياقات[٥].

٢- كرّرت المعاجم المعاصرة الحديثة الدلالات القديمة، ولم تلتفت إلى المعاني السياقية المعاصرة لهذه المفردة، بل اكتفت بذكر المعاني الطبية والعلمية كما نلحظ في المعجم الوسيط، والمنجد في اللغة والأعلام على سبيل المثال. وهذا ما يدل على تركيز هذه المعاجم على النقل والاختصار، وإعادة التصنيف أكثر من عملها على التّتبع للاستعمالات الجديدة والمتنوعة لهذه اللفظةـ ولغيرهاـ في المجتمع اللغوي. ففي لغتنا المعاصرة نستخدم الصفات المائية، كما نستخدم المجاز في المثل كما في قولنا: (يصطاد في الماء العكر)، مثلاً.

الصفات الدلالية للماء:

ترد لفظة (الماء) في القرآن بطريقتين:

الأولى: مباشرة بذكرها بلفظها الصريح، وهذه ميدان دراستنا، وقد تكررت ثلاثا وستين مرة، بصيغ صرفية متنوعة، نكرة في اثنين وأربعين سياقاً،[٦] ومعرفة بأل في سبعة عشر سياقاً[٧]، ومضافة إلى الضمير في أربعة

---

(١) أبو تمام: ديوان الحماسة ٢/٣٥.

(٢) الزبيدي: تاج العروس: مادة (سحب).

(٣) أبو تمام: ديوان الحماسة: ١/٨٠، تاج العروس: مادة (غوث).

(٤) انظر استخدام القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني لهذا المصطلح في كتابه: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط١، ٢٠٠٦: ٥٥.

(٥) ـ يمكن هنا الاستئناس بالموسوعات الشعرية الإلكترونية للتوقف عند تنوع السياقات للماء التي لم تتوقف عندها المعاجم، ويمكن الاستئناس أيضا بالجهد الطيب للباحثة رائدة زهدي رشيد حسن، في رسالتها للماجستير بعنوان: الماء في شعر البحتري وابن زيدون، بإشراف د.وائل أبو صالح، ود. إحسان الديك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩.

(٦) النكرة: ٤٢ على النحو الآتي: (البقرة: ٢٢، ١٦٤)، (النساء:٤٣)، (المائدة:٦) (الأنعام: ٩٩)، (الأنفال: ١١)، (الرعد: ١٧)، (إبراهيم:١٦،٣٢)،(الحجر:٢٢)، (النحل: ٦٥، ١٠)، (طه:٥٣)، (الحج:٦٣)، (المؤمنون:١٨)، (النور:٣٩، ٤٥)، (الفرقان:٤٨)، (النمل: ٦٠)، (القصص:٢٣)، (العنكبوت:٦٣)، (الروم: ٢٤)، (لقمان: ١٠)، (السجدة: ٨)، (فاطر: ٢٧)، (الزمر: ٢١)، (الزخرف: ١١)، (محمد: ١٥ تكررت مرتين)، (ق: ٩)، (الجن: ١٦)، (المرسلات: ٢٠، ٢٧)، (النبأ: ١٤)، (الطارق: ٦)، (يونس: ٢٤)، (الرعد: ٤)، (الكهف: ٢٩، ٤٥)، (القمر: ١١)، (الواقعة: ٣١)، (الملك: ٣٠).

(٧) المعرفة: ١٧ على النحو الآتي: (البقرة: ٧٤)، (الأعراف: ٥٧، ٥٠)، (هود: ٧، ٤٣، ٤٤)، (الرعد: ١٤)، (الأنبياء:٣٠)، (الحج: ٥)، (الفرقان: ٥٤)، (السجدة: ٢٧)، (فصلت: ٣٩)، (القمر: ١٢، ٢٨)، (الواقعة: ٦٨)، (الحاقة: ١١)، (عبسى: ٢٥).

أسيقة[1]، كما وردت عشر مرات في آيات مدنية، وثلاثاً وخمسين مرة في آيات مكية، ولهذا الأمر دلالاته في استخدام لفظة الماء، فالسور المكية تعالج موضوع العقيدة الإسلامية في ميادينها الكبيرة: الرسالة، الوحدانية، البعث والجزاء وتتحدث عن الساعة وشدائدها والقيامة وأهوالها وعن قصص الأنبياء والمرسلين، أما السور المدنية فهي تعني بجانب التشريع تعالج النظم والقوانين التشريعية التي يحتاج إليها المسلمون في حياتهم الاجتماعية.

والطريقة الثانية: غير مباشرة، مجازية من خلال استخدام لفظة دالة عليها، هي كلمة (الرزق)، عن طريق المجاز العقلي (علاقته اعتبار ما سيكون) وهذه وردت مرات عدة، من مثل قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ غافر: ١٣ [2]، فالمراد بالرزق، هنا، المطر الذي يخرج به من الزروع والثمار ما هو مشاهد بالحس، من اختلاف ألوانه وطعومه، وروائحه وأشكاله وألوانه.[3]

وقد جاءت لفظة الماء في القرآن الكريم في واحد وثلاثين سياقاً دالة على المطر، كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ البقرة ٢٢، ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ الأنعام ٩٩، ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ الأنفال ١١، ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ﴾ الرعد ١٧. وجاءت دالة على النطفة، مادة الخلق الأولى في ثلاثة أسيقة: كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ المرسلات ٢٠، ﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ الطارق ٦، كما جاءت دالة على الماء بأنواعه المختلفة كما سنلحظ في جدول صفات الماء.

وتجدر الإشارة، هنا، إلى الفرق الدلالي بين لفظتي(الماء) و(المطر) في الاستعمال القرآني؛ فنلحظ ورود لفظة الماء في القرآن دالة على المطر، لكن دلالتها تختلف عن دلالة لفظة (المطر) عندما ترد صريحة في السياقات القرآنية، إذ تسيطر على أسيقة ورود لفظة(المطر) دلالتا الانتقام والعذاب،[4] في حين نلحظ دلالات أخرى للأسيقة التي ترد فيها لفظة الماء دالة على المطر، أو غيره كما سنلحظ في حديثنا عن الدوائر الدلالية للماء.

أما الصفات الدلالية للفظة الماء في القرآن الكريم، فسأصنفها في الجدول الآتي، معتمداً على الترتيب الألفبائي للصفة، مع الإشارة إلى أنّه ليس المراد بعبارة (الصفة الدلالية) الواردة في الجدول، النعت بالمعنى النحوي فقط، وإنما المراد أيضاً الصفة الدلالية المستنتجة من السياق القرآني:

---

[1] المعرف بالإضافة على النحو الآتي: كاف الخطاب (ماءك): (هود: ٤٤)، هاء الغائبة (ماءها / ماؤها): (النازعات: ٣١)، (الكهف: ٤١)، كاف الخطاب مع مورفيم الجماعة (ماؤكم): (الملك: ٣٠).

[2] وانظر أيضاً على سبيل التمثيل: الجاثية: ٥، ونوح: ١١.

[3] انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٧/ ١٣٤.

[4] انظر على سبيل المثال: الأعراف: ٨٤، هود: ٨٢، الشعراء: ١٧٣، الأنفال: ٣٢، الفرقان: ٤٠، وانظر ما ذكره الجاحظ في ذلك في البيان والتبين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٩٩٨: ١/ ٢٠.

الصفة الدلالية	شاهد قرآني	السمات الدلالية
الماء الأجاج	﴿...وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ...﴾ فاطر: ١٢ وانظر: الواقعة: ٦٨ـ٧٠	المرّ، شديد الملوحة غير مستساغ للشرب.[(١)]
ماء الأرض	﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ﴾ المؤمنون: ١٨	الماء المخزون في الأرض
الماء غير الآسن	في وصف الجنة: ﴿...فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ محمد: ١٥	الماء الذي لم يتغير طعمه ورائحته، وغير المنتن[(٢)]
الماء المبارك	﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا﴾ ق: ٩	المطر الذي يحيي الأرض، وينبت الزرع، وينشر الخير، فيه حياة كل شيء، فهو كثير البركة، نافع.[(٣)]
الماء الثجاج	﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ النبأ: ١٤	مصبوب، والمطر الثجاج: شديد الانصباب[(٤)]
الماء الحميم	في وصف الخالدين في النار ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ محمد: ١٥	ماء حرارته عالية جدا، موجود في النار مخصص لأهل النار.[(٥)]
الماء الدافق	للإنسان﴿خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾الطارق: ٦، وانظر النور: ٤٥	دافق: بمعنى مدفوق أي مصبوب في الرحم، مني الرجل والمرأة.[(٦)]

---

(١) انظر: الطبري (٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن: ٤٤٩/٢٠. البغوي(٥١٠هـ)، معالم التنزيل: ٤١٦/٦. القرطبي (٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٤/١٤. ابن كثير(٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم: ٤٨٥/٤. ابن منظور، لسان العرب: مادة (أجج).

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٦٦/٢٢. البغوي، معالم التنزيل: ٢٨٢/٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٦/١٦. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣١٢/٧. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢١/١.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٣٤/٢٢. البغوي، معالم التنزيل: ٣٥٧/٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٦/١٧. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٩٦/٧. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٥٦/١.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٥٥/٢٤. البغوي، معالم التنزيل: ٣١٣/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٧٤/١٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٠٣/٨ـ ٣٠٤. ابن منظور، لسان العرب: مادة ثجج.

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٦٨/٢٢. البغوي، معالم التنزيل: ٢٨٣/٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٧/١٦. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣١٤/٧.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٥٣/٢٤. البغوي، معالم التنزيل: ٣٩٢/٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: القرآن: ٤/٢٠. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٧٥/٨. ابن منظور، لسان العرب: مادة (دفق). المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢٢٨/١.

الصفة الدلالية	شاهد قرآني	السمات الدلالية
الماء السراب/الوهم	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً...﴾ النور: ٣٩	ما تراه العين في النهار كأنه ماء.[1]
الماء المسكوب	﴿وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ﴾ الواقعة: ٣١	مصبوب يجري دائما لا ينقطع[2]
ماء الشرب	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ﴾ النحل: ١٠	-
الماء الصديد	﴿مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ﴾ إبراهيم: ١٦	شراب أهل جهنم / النار، وهو من القيح والدم[3]
الماء الطهور	﴿...وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾ الفرقان: ٤٨	المطر، يُتطهر به (الوضوء والاغتسال)[4]
الماء العذب / الفرات	﴿..هذا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ...﴾ فاطر: ١٢	مستساغ للشرب، الفرات أعذب العذب، الحلو، الطيب[5]
الماء المعين	﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ الملك: ٣٠	الماء الجاري بسهولة في الأرض، الظاهر الذي تراه العيون.[6]
الماء الغدق	﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ الجن: ١٦	المطر الكثير العام، الواسع[7]

(١) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٩/١٩٥. البغوي، معالم التنزيل: ٦/٥٢. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٢/٢٨١ـ٢٨٢. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٦/٧٠ـ٧١.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٣/١١٧. البغوي، معالم التنزيل: ٨/١٢. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٧/٢٠٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٧/٥٢٩. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ١/٣١١.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٦/٥٤٧. البغوي، معالم التنزيل: ٥/٣٤١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٩/٣٥١. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٤/٤٨٥. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢/٣٦٢.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٩/٢٧٩. البغوي، معالم التنزيل: ٦/٨٧ـ٨٨. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٣/٣٩ وما بعدها. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٦/١١٤ـ١١٥. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢/٤٠٠ وما بعدها.

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٠/٤٤٩. البغوي، معالم التنزيل: ٦/٤١٦. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: القرآن: ١٤/٣٣٤. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٦/٥٣٩ـ٥٤٠.

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٣/٥٢٠. البغوي، معالم التنزيل: ٨/١٨١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: القرآن: ١٨/٢٢٢. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٨/١٨٣. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢/٤٤٦.

(٧) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٢٣/٦٦٢. البغوي، معالم التنزيل: ٨/٢٤١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: القرآن: ١٩/١٨. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٨/٢٤٢. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٢/٤٦٤.

الصفة الدلالية	شاهد قرآني	السمات الدلالية
الماء الغور/الغائر	﴿أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا﴾ الكهف: ٤١	الماء البعيد عن المتناول، الغائر الذاهب في الأرض ويحتاج إلى جهد لاستخراجه فهو ضد النابع، أي يصعب الانتفاع به.[1]
الماء المغيض	﴿وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ هود: ٤٤	النازل في الأرض والغائب فيها، نقص ونضب[2].
الماء الفرات	﴿وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾ المرسلات: ٢٧	الشديد العذوبة (انظر: الماء العذب في هذا الجدول).
الماء المطر	﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ الأنفال: ١١	وهذا من المجاز، لأن الماء مادة المطر، وعلاقته قائمة على اعتبار ما سيكون من حاله إذا نزل واستقرّ على الأرض. (انظر الماء الطهور في هذا الجدول).
ماء المهل	﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ﴾ الكهف: ٢٩	كل شيء أُذيب، القطران، زيت مغلي مذاب من ماء المعادن، القيح والدم[3].
الماء المنهمر	﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ القمر: ١١	المطر الكثير المتدفّق بغزارة المنصب انصبابا شديدا ولفترات طويلة فيهلك الزرع[4].
الماء المهين	﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾المرسلات: ٢٠	الضعيف، الحقير، النطفة، مني الرجل[5].

(١) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٨/٢٦ـ٢٧ . البغوي، معالم التنزيل: ١٧٣/٥ . القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤٠٩/١٠ . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١٥٩/٥.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٣٤/١٥ . البغوي، معالم التنزيل: ١٧٩/٤ . القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤١/٩ . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٣٢٣/٤. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٤٧٧/٢.

(٣) ـ انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٨/١٢ـ١٣ . البغوي، معالم التنزيل: ١٦٨/٥ . القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٣٩٤/١٠ . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١٥٤/٥ـ١٥٥. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٦١٦/٢.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٥٧٧/٢٢ . البغوي، معالم التنزيل: ٤٢٨/٧ . القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: القرآن: ١٣١/١٧ـ١٣٢ . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٤٧٦/٧. المفردات في عريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٧٠٩/٢.

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ١٣٢/٢٤ . البغوي، معالم التنزيل: ٣٠٥/٨ . القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: القرآن: ١٥٩/١٩ . ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٢٩٨/٨.

الدوائر الدلالية للماء:

يمكن تصنيف المقولات الدلالية التي تشكّلها لفظة الماء في القرآن الكريم ضمن دائرتين دلاليتين، هما: الدائرة الدلالية للماء الهادئ ويشمل المقولات الآتية: (الخلق، الطهر، الحياة، الرخاء، الثواب)، والدائرة الدلالية الثانية للماء العنيف، ويشمل المقولات الآتية: (الموت، العقاب، الغضب، الشقاء، التعب)، وهنا لابد من الإشارة إلى أن هاتين المقولتين الدلاليتين قد تتداخلان معاً في ثنائيات ضدية لتشكيل الهدف القرآني المراد إيصاله إلى المتلقين كما سنلحظ، وفيما يلي نتوقف عند ما رأينا أنه أبرز المقولات الدلالية للدائرتين المذكورتين:

١ـ مقولة الخلق / الحياة:

ففي إنزال الماء ـ على ما يرى النيسابوري ـ " دلالات على الصانع، ووحدانيته، حيث جعله في غاية الصفاء واللطافة والعذوبة، وصيّره سبباً للأرزاق، وأنزله بعد قنوط الناس منه وشدّة احتياجهم إليه، وأودع في نزوله حياة الأرض، أي حُسنها ونضارتها ورُواءَها وبهجتها وخضرتها بخروج أصناف النبات وضروب الأعشاب، وألوان الأزهار، وأنواع الأشجار والأثمار وجريان الجداول بينها، والأنهار، بحيث تروق الناظرين وتشوق السامعين؟ "[1]

وتتنوع الدلالات المائية في هذه الدائرة؛ فالماء هو الأساس لظهور الحياة، وهنا تبرز الصيغ الفعلية المستمدة من حقل الحياة والخلق (جعل، خلق، يحيي، ينبت)، يقول عزّ وجلّ:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ الأنبياء: ٣٠، **﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾** النور: ٤٥.

كما أنّ كلّ حياة تدين في وجودها إلى الماء: **﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا!﴾** الروم: ٢٤، **﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾** ق: ٩.

كذلك يعرض النص القرآني الخدمات التي يقدمها الماء النازل من السماء والخارج من جوف الأرض (ثنائية: أنزل # أخرج)، كخلق الثمرات: **﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾** إبراهيم: ٣٢ وخلق الأزواج المختلفة من النبات: **﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾** طه: ٥٣ وإنبات المرعى: **﴿ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾** النازعات: ٣٠ـ٣١ . كما يأتي الماء دالاً على أصل الحياة، فمنه أنبت الله حدائق ذات بهجة، يقول سبحانه وتعالى: **﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾** النمل: ٦٠، وأخرج به ثمرات مختلفاً ألوانها، كما نلحظ في قوله سبحانه وتعالى: **﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ**

---

(١) النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٤٥٨/٢.

سُودٌ﴾ فاطر : ٢٧ ، وهنا إشارة إلى تنوع الخلق من المصدر الواحد (الماء) للدلالة على القدرة الإلهية ، وبه تصبح الأرض مخضرّة (انظر سورة الحج : ٦٣) ، ومنه شراب ومنه ينبت الزرع والشجر (انظر سورة النحل : ١٠).

والماء يأتي دالاً على النطفة أصل الخلق ، بهدف التفكّر والاتعاظ والاعتبار والموعظة من خلال تذكير الإنسان بالأصل الذي خُلق منه ، وهذا ما نلحظه في قوله تعالى : **﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾** السجدة : ٨ ، وقوله : **﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ /خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾** الطارق : ٥ـ٦ وقوله : **﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾** الفرقان : ٥٤ .

٢ ـ ثنائية الحياة/ الموت :

حضور الماء في هذه الثنائية الضدية هو حضور للحياة ، بمفهومها العام ، ودائما يرتبط هذا الإحياء بلفظتي (الأرض ، بلد) للدلالة على قدرة الله سبحانه وتعالى على إحياء الأموات ، ومن أمثلة ورودها مع الأرض قوله تعالى : **﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...﴾** النحل : ٦٥ ، وقوله : **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا..﴾** الروم : ٢٤ ، ومن أمثلة ورودها مع لفظة البلد (والمراد الأرض) قوله تعالى : **﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا / لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾** الفرقان : ٤٨ـ٤٩ ، فالثنائية الضدية الحياة / الموت حاضرة بألفاظها الصريحة (أحيا ، موت) ، وقد نابت عنهما ألفاظ أخرى غير مباشرة يدلّ عليهما السياق ، كما في قوله تعالى : **﴿ ... وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾** الحج : ٥ ، وقوله : **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** فصلت : ٣٧. فالصفتان الدلاليتان للأرض في الآيتين السابقتين (هامدة ، خاشعة) تمثلان مقولة الموت ، يقابلهما على الطرف الآخر مقولة الحياة ممثلة بلفظتي (أهتزت ، وربت).

وهنا لابد من الإشارة إلى التناسق الدلالي في استعمال لفظتي (هامدة/ خاشعة) ، " فالجو في السياق الأول جو بعث وإحياء وإخراج ، مما يتسق مع تصوير الأرض (هامدة) ثم تهتزّ وتربو وتنبت من كل زوج بهيج ، والجو في السياق الثاني هو جو عبادة وخشوع وسجود يتسق مع تصوير الأرض (خاشعة)."[1]

ويستخدم القرآن لفظة (أنشرنا) للدلالة على الحياة بالماء في مقابل لفظة الموت ، كما في قوله تعالى : **﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾** الزخرف : ١١ .

ويأتي الماء عنصراً مكوناً لمقولة الحياة في ثنائية الموت/ الحياة ، فالماء يبعث الحياة عبر الإنبات والاخضرار ، وعندما يعقب ذلك اليباس والفناء ، فالهدف الدلالي هو العبرة والموعظة ، وقد ورد كل ذلك في سياق قوله تعالى :

---

[1] ـ سيد قطب : في ظلال القرآن : ٥/ ٣١٢٥.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ الزمر: ٢١.

٣ ـ ثنائية العقاب / الثواب:

ترد لفظة الماء في هذه المقولة في سياقين، سياق الحياة الدنيا وسياق الحياة الآخرة، ففي سياق الحياة الدنيا ندرة الماء علامة على الغضب الإلهي، من هنا تأتي العقوبة والتهديد بتدمير الماء من أشد أنواع العقوبات، كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ المؤمنون: ١٨، وقوله: ﴿..أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا﴾ الكهف: ٤١، وقوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ الملك: ٣٠. ولفظة الماء أتت دالة على الطوفان كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ...﴾ هود: ٤٣.

أما الماء في الحياة الآخرة، فيحضر من خلال الثنائية الضدية (الثواب # العقاب) ممثلة بماء النعيم في مقابل ماء الجحيم، وقد اجتمعت هذه الثنائية في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ محمد: ١٥. وقد تكررت دلالة ماء النعيم منفردة كما نجد في (الواقعة: ٣١)، وتكررت دلالة ماء الجحيم المُتّخذ وسيلة للعقاب في أسيقة أخرى غير مقترنة بسياق النعيم، كما نلحظ في (الكهف: ٢٩) ونقل دلالة الماء ليصبح وسيلة للعذاب تمثل بوسيلتين لغويتين، النعت (ماء حميماً)، أو التشبيه (ماء كالمهل)، ونشير إلى أنه يرتبط بالثنائية المائية: العقاب/ الثواب، ثنائية فرعية أخرى تابعة لها تتمثل بثنائية ضدية طرفها الأول: الفرات، العذب، (المرسلات: ٢٧)، وطرفها الثاني: الأجاج، المالح (الواقعة: ٦٨ـ٧٠).

٤ ـ ثنائية الحق/ الباطل:

يأتي الماء مكوناً من مكونات السراب، لاسيما في المثل القرآني، وتساوي، هنا، أعمال الكافرين السراب الخادع للظمآن، كما يرد في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا...﴾ النور: ٣٩. كما يحضر الماء في مركز الدلالة للتعبير عن ثنائية الحق/ الباطل، وهذا ما نلمسه في قوله تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ الرعد: ١٤. فأخْذُ الماء مرتبط بالكفين، ولصفة السيولة التي يتّسم بها الماء الدور الحاسم في التشبيه السابق وفي إظهار دلالة أن لا جدوى من الالتجاء إلى غير الله في الدعاء، وبالتالي في تعزيز مقولة الحق، وإبطال مقولة الباطل.

٥ ـ ثنائية الماء/ الدنيا:

يعقد النص القرآني علاقة مشابهة بين الدنيا والماء، تأتي فيه لفظة الماء في موقع المشبه به، مما يعني تبعية لفظة الدنيا للماء، ويتجلّى ذلك من خلال نقل السمات الدلالية للماء إلى لفظة الدنيا في معرض التمثيل والتشبيه، وهذا ما نلحظه في قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ يونس: ٢٤. وفي قوله تعالى: **﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا﴾** الكهف: ٤٥.

وقد لخص القرطبي في تفسيره (الجامع) السمات الدلالية المشتركة بين هاتين اللفظتين بقوله: " إنّما شبّه تعالى الدنيا بالماء لأن الماء لا يستقر في موضع، كذلك الدنيا لا تبقى على واحد، ولأن الماء لا يستقيم على حالة واحدة كذلك الدنيا، ولأن الماء لا يبقى ويذهب كذلك الدنيا تفنى، ولأن الماء لا يقدر أحد أن يدخله ولا يبتل كذلك الدنيا لا يسلم أحد دخلها من فتنتها وآفتها، ولأن الماء إذا كان بقدر كان نافعا منبتًا، وإذا جاوز المقدار كان ضارا مهلكا، وكذلك الدنيا الكفاف منها ينفع وفضولها يضر. وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم قال له رجل: يا رسول الله، إني أريد أن أكون من الفائزين؛ قال: "ذر الدنيا وخذ منها كالماء الراكد فإن القليل منها يكفي والكثير منها يُطغي" [١].

٦ ـ مقولة الطهر:

كان الماء مرتبطاً بالقداسة قبل مجيء الإسلام، وقد ارتبط بكثير من الشعائر في العالم القديم، كالتطهير بالماء، وشفاء الأمراض، والتعميد في المسيحية، والتعميد والغطس في الماء الجاري عند الصابئة،[٢] وقد أكّد القرآن الكريم مقولة الطهارة وعززها وفق ما هو معروف في الإسلام، فوردت لفظة الماء دالة على عنصر الطهارة في قوله تعالى:

﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ الأنفال: ١١.

---

[١] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٢/١٠، وانظر: ٨/ ٣٢٦.

[٢] يمكن العودة إلى صموئيل كريمر، أساطير العالم القديم، تر: أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤: ٩٩ وما بعدها.

ووردت لفظة (طهور) صفة عامة للماء، فهو طهور، أي: يطهر كل شيء نزل عليه، كما نلحظ في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ الفرقان: ٤٨.

دلالات لفظة الماء بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم:

الجدب والقحط في الصحراء ولّدت ما أسميه ثقافة الماء متمثلة بالاحتفاء بعلم الأنواء، الذي يعنى بالنجوم والكواكب وملاحقة المطر، فسلامة تقدير الجاهلي للمطر، ولمواقع هطوله، مسألة حياة وموت، وهذا ما أشار إليه الجاحظ بقوله: (.. ولحاجته إلى الغيث، وفراره من الجدب، وضنه بالحياة اضطرته الحاجة إلى تعرّف شأن الغيث، ولأنّه في كل حال يرى السماء وما يجري فيها من كواكب، ويرى التعاقب بينها، والنجوم الثوابت فيها، وما يسير منها مجتمعاً، وما يسير منها فارداً وما يكون منها راجعاً مستقيما...)[1]، فمراقبة الغيث هي الدافع وراء الاحتفاء بعلم الأنواء.

ومن ثقافة الماء التي ولّدتها الصحراء، أخلاق الماء المتعلقة بالسقية والإغاثة، والكرم. وما يُعرف ب (حقّ الشَفة أو حق الشرب) الذي أقرّته الشريعة الإسلامية وهو الحقّ في إرواء الظمأ لكلّ من يطلبه. واحتفاء القرآن بالماء جاء في الآيات المكية مسيطراً وقلّ في الآيات المدنية، كما لاحظنا، وهذا نابع من كون الآيات المكية تمثل المرحلة الأولى من الدعوة، فغلب عليها طابع التهديد والإغراء بالماء سواء كونه عنصراً إحيائياً يقضي على الجدب أو عنصراً مكوناً للجنة. من هنا كان الاحتفاء بالماء في النص القرآني مختلفاً عن دلالات الماء في الشعر الجاهلي بل كان احتفاء خاصاً.

وهذا الثقافة المائية التي فرضتها البيئة الصحراوية، تسوّغ عناية الشعراء الجاهليين بالماء واحتفاءهم به، سواء من خلال بروز لفظة الماء ذاتها في شعرهم، أم من خلال بروز ألفاظ الحقل الدلالي المتعلقة بالماء، فالماء مركز حياتهم واهتمامهم، وهذا ما جعل حضوره، حقيقة ومجازاً، هو حضور دلالي مركزي في ذاك الشعر، وجاء القرآن الكريم ليعزّز من مركزية هذه الدلالة، ليخاطب به الإنسان ابن تلك البيئة، وليخاطب به الإنسان في كل مكان.[2]

---

(١) انظر الجاحظ: الحيوان، ٦/٣٠.

(٢) ربما تحسن الإشارة إلى أنّه لما جاء الرسول(ص) مبشراً بالإسلام، من أوّل ما طلبه المشككون منه المعجزة المائية إثباتاً لنبوته، انظر: سورة الإسراء: ٩٠-٩١، وهي معجزة متناسبة مع طبيعة البيئة الصحراوية التي يعيشونها، والتي تدلّ على أهمية الماء فالحياة الرعوية تطلب الماء والكلأ دوماً.

لا يكاد ديوان شعر جاهلي يخلو من علامة لغوية دالة على الماء، فرضت ذلك طبيعة الحياة الصحراوية والرعوية التي يعيشها ابن ذاك العصر، فتنوعت دلالاته، فالماء دال على الشفاء، كما نلحظ في قول عبيد بن الأبرص (بسيط): [١]

فَذَلِكَ الماءُ لَو أَنّي شَرِبتُ بِهِ   إِذاً شَفى كَبِداً شَكّاءَ مَكلومَه

والماء دال على الكرامة والشرف والعزّة وطيب العيش، ومن ذلك قول عمرو بن كلثوم (وافر)[٢]:

وَنَشرَبُ إِن وَرَدنا الماءَ صَفواً   وَيَشرَبُ غَيرُنا كَدَراً وَطينا

والماء، والحقل الدلالي الذي يندرج تحته، يأتي دالاً على النهاية المحتومة للحياة، ومن ذلك قول عنترة (الكامل): [٣]

فَأَجَبتُها إِنَّ المَنِيَّةَ مَنهَلٌ   لا بُدَّ أَن أُسقى بِكَأسِ المَنهَلِ

ومنه قول النابغة (الطويل): [٤]

فَهُم يَتَساقَونَ المَنِيَّةَ بَينَهُم   بِأَيديهِمُ بيضٌ رِقاقُ المَضارِبِ

والماء دال على الحياة، من خلال أسلوب الدعاء بالسقيا للديار والربع والطلل، كما في قول المثقّب العبدي (طويل): [٥]

سَقى تِلكَ مِن دارٍ وَمَن حَلَّ رَبعَها   ذِهابُ الغَوادي وَبلُها وَمُديمُها

ومنه قول عنترة (البسيط): [٦]

سَقَتكَ يا عَلَمَ السَعدِيِّ غادِيَةٌ   مِنَ السَحابِ وَرَوّى رَبعَكَ المَطَرُ

واقتران الماء باليد دال على الكرم، وهذا ما يظهر في غرض المدح، كما في قول زهير بن أبي سلمى: (بسيط): [٧]

---

(١) ديوان عبيد بن الأبرص.
(٢) ديوان عمرو بن كلثوم: ٩٠.
(٣) شرح ديوان عنترة: ١٠٠.
(٤) ديوان النابغة: ٤٤.
(٥) ديوان المثقب العبدي: ٩٤.
(٦) شرح ديوان عنترة: ٦٧.
(٧) ديوان زهير: ٢٨١.

فَاسْــــتَمطِروا الخَــــيرَ مِـــن كَفَّيـــهِ إنَّهُمــــا بِسَـــــيبِهِ يَتَـــــرَوّى مِنهُمــــــا البُعُــــــدُ

ولزهير أيضا: (طويل): [١]

وَأَبـــــيَضَ فَيّــــاضٍ يَـــــداهُ غَمامَــــةٌ عَلــــى مُعتَفيــــهِ مـــا تُغِــــبُّ فَواضِـــلُه

وهنا نرى أن الدكتور أنور أبو سويلم، قد ذهب بعيداً في التأويل الأسطوري، لاسيما في ما يخص المدح، عندما قال: " وفي الشعر الجاهلي نلحظ الاعتقاد بالقوى الروحية، والقدرات السحرية على استنزال المطر عند بعض الأشخاص والملوك والكهان..." [٢] والأمر ببساطة هو مدح للأفراد واستعطاف لرضاهم، ونيل عطاياهم، فكان الشاعر ينقل السمات الدلالية للفظة الماء، وما يندرج ضمن حقلها الدلالي إلى الممدوح، فيصبح غيثاً إذا أجدبت الأرض، ومعيناً إذا افتُقِد الخير نتيجة الجفاف والتنقل في الصحراء، وهذه أوصاف مستمدة من البيئة الصحراوية التي تبحث عن موارد الماء، وتتنقّل من مكان إلى آخر في سبيله، ومن هنا كان نقل الصفات المائية إلى الممدوح (أسميه: الممدوح المائي) هي من باب إسباغ السمات الدلالية لأجلّ الأشياء عند الجاهلي (الماء) على الممدوح، تكريماً له وطلباً لعطاياه، فالكريم في الصحراء يُشكّل مواجهة صريحة للجدب والجفاف، من هنا يساوي الممدوح في المعجم الجاهلي الندى، والمطر، والغيث، ... ولا نرى في الأمر نزوعاً أسطورياً، أو إيماناً بقدرات سحرية للممدوحين. وربّما يسوّغ هذا انحسار الصورة المائية في الرثاء مقارنة مع المديح، [٣] مع أن الرثاء هو مديح أيضاً، ولكنّه موجّه إلى الميت، بسبب استلاب الموت من المتوفى كل الصفات المائية التي يحتاجها الناس في تلك البيئة، فيقتصر الأمر على الدعاء للقبر بالسقية، كما نلحظ ـ على سبيل المثال ـ في قول النابغة الذبياني: (طويل): [٤]

سَــقى الغَيــثُ قَــبراً بَــينَ بُصــرى وَجاسِــمٍ بِغَيــــثٍ مِــــنَ الــــوَسمِيِّ قَطــــرٌ وَوابِــــلُ

كما يُلحظ، في الغالب، ارتباط الماء بالحقل الدلالي المتعلق بالغيث والسماء، وغياب الألفاظ المائية الأخرى نظراً لعدم وجود الأنهار في شبه الجزيرة العربية.

وبالمقارنة بين دلالات الماء في القرآن ودلالاته في نماذج من الشعر الجاهلي، يمكن أن نسجل النتائج الآتية:

---

[١] نفسه: ١٣٩، أبيض: نقي من العيوب، على معتفيه: الطالبين ما عنده.

[٢] أنور أبو سويلم، المطر في الشعر الجاهلي: ٨٧.

[٣] يمكن الاستئناس هنا بالموسوعة الشعرية الإلكترونية الصادرة عن المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٣.

[٤] ديوان النابغة: ١٢١.

١-تكرّرت لفظة الماء في القرآن الكريم ثلاثاً وستين مرة، جاءت في واحد وثلاثين سياقاً دالة على المطر، وجاءت في ثلاثة أسيقة دالة على النطفة مادة الخلق الأولى، وجاءت في بقية الأسيقة دالة على الماء بصفاته المختلفة كما لاحظنا في جدول صفات الماء.

٢-الفرق الدلالي بين لفظتي (الماء) و(المطر) في الاستعمال القرآني، فتسيطر على لفظة (المطر) دلالتا الانتقام والعذاب، في حين تتنوّع دلالة الماء حين تدل على المطر، أو غيره، كما لاحظنا في سياق دراستنا للدوائر الدلالية.

٣-لفظة الماء في الشعر الجاهلي، وفي القرآن الكريم، من الألفاظ المفتاحية التي تؤدي دوراً حاسماً وحقيقياً في تشكيل البنية المفهومية لرؤيا العالم. من هنا كان حضورها الدلالي الخصب والخاص في الاستعمال القرآني، وكان التنوع الدلالي في توظيفها في لغة الشعر الجاهلي، حقيقة ومجازاً، وهذا متأت ممّا أسميه ثقافة الماء النابعة من الجدب والقحط في الصحراء التي أدت إلى أخلاق الماء، وهي منظومة قيم أخلاقية وجمالية، برزت في التنوع الثري لاستخدام هذه اللفظة في تشكيلات دلالية كثيرة في لغة الشعر الجاهلي.

❑❑

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أنور أبو سويلم، المطر في الشعر الجاهلي، دار عمان، عمان، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٨٧.
- البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ٥١٠هـ)، معالم التزيل، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر ـ عثمان جمعة ضميرية ـ سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧م.
- أبو تمام (حبيب بن أوس الطائي)، ديوان الحماسة، تعليق: محمد عبد المنعم خفاجة، القاهرة، ١٩٥٥.
- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن (علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم)، تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- الجاحظ (عمرو بن عثمان، ٢٥٥) الحيوان، تح: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، بلا.
- الجوهري (إسماعيل بن حماد، ٤٠٠هـ): الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٧٩.
- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)، المفردات في غريب القرآن، تم التحقيق والإعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر نزار مصطفى الباز، بلا .
- زهير بن أبي سلمى، الديوان، دار الكتب العلمية، مصر، ١٩٤٤.
- الزبيدي (السيد محمد مرتضى، ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، المطبعة الخيرية بمصر، ١٣٠٦.
- سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٩٧٦.
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، ٣١٠هـ، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
- عمرو بن كلثوم، الديوان، جمعه وحققه: د. إميل يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.
- عنترة، شرح الديوان، عني بتصحيحه: أمين سعيد، المطبعة العربية بمصر، بلا.
- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ٢٠٠٣.
- ابن كثير(أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩ م
- المثقب العبدي، الديوان، تح: حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٦٥.
- ابن منظور(أبو الفضل محمد بن مكرم ٧١١هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٤.
- النابغة الذبياني، الديوان، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.
- النيسابوري (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي)، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا.

❑❑

تقنيّة معجم الحماسة في شعر الاعتذار الأندلسيّ

د. وسام قبّاني

الأمّة الأندلسيّة أمّةٌ رضعت لبان الحروب منذ أن وطئتْ أقدام فاتحيها ذلكَ الفردوس المفقود، ومن يتتبّع تاريخ الشّعب الأندلسيّ يلحظ حرص الأندلسيين على إجادة فنون القتال، برّاً وبحراً، فقد ظلّ الأندلسيّون يقاتلون دفاعاً عن وطنهم الذي عشقوه عشق أنفسهم حتّى الرّمق الأخير. وقد انعكس اهتمامهم بالمعارك على أدبهم، ولا غرو في ذلك، فالأدب صورةٌ صادقة ترصد أحوال المجتمع، وما يجري فيه من أحداث. وقارئ الأدب الأندلسيّ يلمح وفرة المعجم الحربيّ وفرة تلفت انتباه الباحث، وتحفّزهُ إلى الغوص بحثاً عن جماليّات هذه الظّاهرة، وآليّات استيحائها، لعلّه يتلقّف شيئاً من أسرارها.

ونقف في رحاب تجربة الاعتذار الأندلسيّة أنموذجاً، فاستنطاق الشّواهد الاعتذاريّة الأندلسيّة يشي بأنّ ثمّة تقارباً واضحاً لا يُنكر بين ميداني الحرب والاعتذار. فقد استحوذ معجم الحماسة على الصّور الفنيّة للعديد من شعراء الاعتذار على نحوٍ لافت يستحقّ الدّرس والتّحليل.

فاستيحاء معجم الحماسة يتوافق وهول موقف الاعتذار، وجديّة الحدث، ودقّة التّعبير عن كوامن الذّات التي تعايش ضراوة معركة الاستعتاب، ومكابدة نصال القطيعة والهجران، ومرارة النّضال ضدّ كتائب الحسّاد والعذّال في سبيل الظّفر بحلاوة الغفران.

* أستاذة مساعدة في كلية الآداب قسم اللغة العربية جامعة دمشق.

واعتذاريّات الأندلسيين توحي بأنّ الشّاعر المعتذِر يمتح من معين الحماسة في مسارات عدّة، ويمكن الوقوف في رحاب أبرز هذه المسارات من خلال مناقشة القضايا الثّلاثة الآتية:

ـ صورة الجواد والسّيف: (جدليّة الأنا سلباً وإيجاباً).

ـ صورة السّلاح (حقيقة ومجازاً).

ـ الحرب (صورةً وأسلوباً).

أوّلاً ـ صورة الجواد والسّيف: (جدليّة الأنا سلباً وإيجاباً).

هذه الصّورة تكرّرت في عدد من الاعتذاريّات الأندلسيّة، فاستوجب الإلماع إليها، وقد تباينت هذه الصّورة ما بين شاعرٍ وآخر. ويمكن إضاءة هذه الظّاهرة من خلال بسط القول في المحورين الآتيين:

ـ ابن زيدون (أنا الكبرياء).

ـ الرّاضي بن المعتمد (أنا الاستعطاف).

ـ ابن زيدون (أنا الكبرياء).

صورة السّيف والجواد ذات حضور لافت في اعتذاريّات ابن زيدون السّياسيّة التي توجّه بها إلى ابن جهور إثر جرمٍ اتهم به، وقد قادهُ هذا الاتهام إلى قاع السّجن. وتجدرُ الإشارة هنا إلى أنّ الظّروف التي أودتْ بابن زيدون إلى السّجن ما تزال غامضة، وقد " أسهبَ دارسو ابن زيدون في بيان أسباب سجنه، وقد توزّعتْ بين نوعَين من الأسباب: فظاهريّة قضائيّة، وهي أسباب لم تكُن تكفي في أيّ ظرفٍ عادي لإدخال صاحبها إلى السّجن، وأخرى خفيّة، ولنقُلْ إنّها ذات صبغة سياسيّة نزلت به من عليائه وخفضَتْهُ خفضاً[1]". ولا شكَّ في أنّ المُهمّ ها هنا الوقوف عند أثر هذه التّجربة المريرة في شعره. فابن زيدون توجّهَ إلى ابن جهور بباقةٍ من الاعتذاريّات تُعدُّ من عيون أدبه. وممّا تتميّز به هذه الاعتذاريّات حضور ثنائيّة (السّيف والجواد) حضوراً مميّزاً، فهي ثنائيّة يطرأ عليها تغيّر لافت بين مدٍّ وجزر، بحسب الحالة النّفسيّة للشّاعر المُعتذِر. فضلاً عن أنّها ترصد خلجات نفسه، فالشّاعر الوزير الفارس بات يقبع بين جدران السّجن، ولا شكّ في أنّ تجربة السّجن ستؤدّي أثراً واضحاً في انحدار نبرة الاعتداد بالقوّة إلى الاعتراف بالضّعف، فأشعار ابن زيدون الاعتذاريّة التي نظمها مخاطباً بها ابن جهور تُظهر أنّ " الاستعطاف هو

[1] مجلة الكتاب: مجلة شهرية يصدرها اتحاد المؤلفين والكتاب العراقيين، العددان، ١١ ـ ١٢، السنة التاسعة، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٥م. ص: ٦٧.

الغرض الرّئيس في جميع الأشعار التي نظمها الشّاعر في سجنه ، وقد كان في بدايات سجنه يظنّ أنّ ما يتعرّض له نكبة عابرة وسحابة صيف سرعان ما تنقشع ، لذا فقد كان يخاطب سجّانه أبا الحزم بنفَسٍ تشيع فيه عزّة النّفس والمحافظة على الكبرياء. ثمّ أخذ هذا النّفَس يتلاشى شيئاً فشيئاً ، حيث يتّضح عبر موازنةٍ بين أبياته الشّعريّة التي نظمها مستعطفاً مقدار التّراجع الكبير الذي طرأ على كبرياء الشّاعر ، واعتداده بنفسه[١].

فقارئ اعتذاريّات ابن زيدون في مفتتح نكبته ، وأوائل محنته يلحظ أنّ الشّاعر بدا معتدّاً بنفسه ، معتزّاً بمضائه وحدّته. إلى الحدّ الذي يجعله يُقدّم لنا هذه المعلومة على ألسنة ناصحيه. فأصحابه الذين أدركوا عظمة مكانته أشاروا عليه أن يغادر البلاد بعد الجفوة التي ضربت أطنابها بينه وبين الأمير ابن جهور ، فالجفوة قد غضّت من منزلة ابن زيدون السّامية ، ومزجت حلاوة أمانيه في الأمير بمرارة العتب والسّخط. ممّا جعل محبّيه يقولون له : لم بقاؤكَ في ديارٍ ضاعت فيها أوطارك ، وتبدّدت آمالك.؟ وأنتَ حسامٌ بتّار سيؤذيكَ طول البقاء في الغمد. فإذا ما شددتَ مطايا الرّحيل لن تصدأ مواهبكَ ، ولن تغيض محاسنك. يقول ـ من الطويل ـ :

يقولــــون : شـــرِّقْ أو فغَـــرِّب صـــريمةً ... إلى حيـــثُ آمـــالُ النّفـــوس نِهـــابُ[٢]

فأنـــتَ الحُســـامُ العَضـــبُ أُصـــدِئَ متنُـــه ... وعُطِّـــلَ منـــهُ مضـــربٌ وذُبـــابُ

ومـــا السّـــيفُ ممّـــا يُســـتبانُ مضـــاؤُهُ ... إذا حـــازَ جفـــنٌ حـــدَّهُ وقِـــرابُ

وإنّ الـــذي أمَّـــلْتَ كُـــدِّرَ صفـــوُهُ ... فأضحى الرّضى بالسّخط منه يُشابُ

وقـــد أخلَفَـــتْ ممّـــا ظننْـــتَ مخـــايلٌ ... وقـــد صفِـــرَتْ ممّـــا رجـــوتَ وِطـــابُ

وحين بات ابن زيدون حبيس جدران الأسر لم يتسلّل اليأس إلى روحه المغامرة ، بل ظلّ يثني على نفسه ثناءً رفيعاً رغم نكبته. فيقول ـ من البسيط ـ :

إنْ طـالَ في السّـجنِ إيـداعي فـلا عَجَـبٌ ... قـد يُـودَعُ الجَفـنُ حـدَّ الصّـارمِ الـذّكَرِ[٣]

فالشّاعر يبدو واثقاً من نفسه ، محافظاً على شموخه. فهو كالسّيف البتّار الذي أُودِع في غمده حيناً من الزّمن. ولا بُدّ أن يُبصر النّور قريباً. وفي بيته هذا إشارة إلى تفاؤله بمصيره القادم. لكنّ الأقدار خيّبت ظنّه ، فحاكت لهُ رداءً أسود من النّكبات المتلاحقة.

---

[١] مجلة شعر السجن عند ابن زيدون الأندلسي : محمد جاسر أسعد ، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية ، السنة الثانية ، العدد الخاص (أدبيات) ، ٢٠١١م.ص : ١٤٣.

[٢] ديوان ابن زيدون ورسائله : أبو الوليد أحمد بن عبد الله المخزومي ت ٤٦٣هـ ، تحقيق : علي عبد العظيم ، مكتبة نهضة مصر ، مصر ، ١٩٥٧ م.ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

[٣] ديوان ابن زيدون : ٢٥٥.

وبعد مدّة غير يسيرة أخذ شبح الخوف من استمرار عتب الأمير يساور ابن زيدون، ويقضّ عليه مضجعه، فكان لزاماً عليه أن ينحدر من برجه العاجيّ قليلاً، ليكسب ودّ ابن جهور. يقول ـ من الخفيف ـ:

مـا عسـيٌّ أنْ يـألفَ السّـابقُ المَـر بـطَ في العِتْـقِ منـهُ والتَّطهـيمِ[١]

وبقـاءُ الحُسـام في الجفـن يـثني منـهُ بعـدَ المضـاءِ والتّصـميمِ

فهو أشبه بجوادٍ نشيط قد سئم مربطه، ومهنّدٍ أفسدهُ طول البقاء في جفنه بعد أن اعتاد الطّعان والضّراب زمناً غير يسير. وكأنّه يومئ إلى ابن جهور بأنّه نال كفايتهُ من القصاص، وبات جديراً بالصّفح والمغفرة.

وبعد أن تطاول عهد ابن زيدون في السّجن نراه يقول ـ من الطويل ـ:

ألا هـل أتـى الفِتيـانَ أنَّ فتـاهُمُ فريسةُ مَنْ يعدو ونُهزَةُ مَنْ يسطو ؟[٢]

وأنّ الجـوادَ الفائـتَ الشّـأوِ صـافنٌ تخـوَّنَهُ شَكْـلٌ وأزرى بـهِ رَبـطُ ؟

وأنَّ الحُسـامَ العضـبَ ثـاوٍ بجفنِـهِ ومـا ذُمَّ مـن غَرِبَيـهِ قَـدٌّ ولا قَـطُّ

وفي هذا الشّاهد نلحظ أنّ الشّاعر لم يبق محافظاً على روح الكرامة كما في السّابق، إنّما انخفضت نبرة الكبرياء مع احتفاظه بتذكير السّامعين بأنّه من علية القوم وخاصّتهم. لذا ينبغي ألا يُهان ويعاقب على ذنبٍ اقترفهُ جهلاً. إذن انحدرت نبرة علوّ شأنه، وغرور نفسه على نحوٍ يحاكي به عظمة المتنبّي التي اعتراها النّقص والذّم. ففي البيت الأوّل نلمح إشارة إلى قول المتنبّي ـ من الوافر ـ:

يقـولُ لـي الطّبيـبُ أكلـتَ شـيئاً وداؤكَ في شـرابِكَ والطّعـامِ[٣]

ومـا في طبِّـهِ أنّـي جـوادٌ أضـرَّ بجسـمهِ طـولُ الجمـامِ

ولم تفلح اعتذاريّات ابن زيدون المتوالية، فيُغري نفسه بالتّنازل أكثر عن شموخه الملكيّ من نحوٍ قوله ـ من الطويل ـ:

جـوادٌ إذا اسـتنَّ الجيـادُ إلى مـدىً تمطَّـرَ فاسـتولى علـى أمَـدِ الخَصْـلِ[٤]

ثـوى صـافناً في مـربَطِ الهُـونِ يشـتكي بَتَصـهالِهِ مـا نالَـهُ مـن أذى الشَّكـلِ

---

(١). المصدر نفسه: ٢٨٢.

(٢).ديوان ابن زيدون: ٢٥٥.

(٣) **ديوان المتنبّي**: أبو الطّيب أحمد بن الحسين ت ٣٥٤هـ، دار بيروت، بيروت، ١٩٨٣. : ٤٨٥.

(٤) ديوان ابن زيدون: ٢٦٧.

وهنا تتضاءل روح الكرامة والعزّة، فيشهد الخطّ البيانيّ لنرجسيّة ابن زيدون تراجعاً واضحاً. إذ أخذت نبرة (الشّكوى) تعلو على نبرة (الفخر). أي شرعت عبارات الذّلّ والهوان تسلّل إلى اعتذاريّاته شيئاً فشيئاً.

ولّما طالتْ معاناة ابن زيدون، وأخفق مراراً في استرضاء ابن جهور انحدرت نبرة الفخر والاعتداد بالنّفس أكثر فأكثر. وحلّت بدلاً منها (أنا التّذلّل) المهيضة الجناح التي تئن في حضيض اليأس، ودرك المذلّة. فنجدهُ يقول مخاطباً ابن جهور ـ من الكامل ـ:

أنا سيفُكَ الصَّدِئُ الذي مهما تشأ تُعِدِ الصِّقالَ إليهِ والتَّذريبا[1]

ففي هذا البيت يمعن ابن زيدون في التّزلّف، وإراقة ماء الوجه. على نحوٍ لم يكن معهوداً لديه من قبل. فعبارات التّذلل والصّغار تستبدّ بالمعنى، إذ ينعت نفسهُ بالسّيف الصّدئ الذي اعتراه الكلال، فلا قيمة له إنْ لم يعمد ابن جهور إلى صقله وشحذ همّته. أي أنّ (أنا الكبرياء) قد اضمحلّت تماماً، ولم يعد لها وجودٌ يُذكر. وذابت في هيمنة الآخر (المعتذَر منه) فلا وجود لها بدونه، فمنه تستمدّ اللألاء والمضاء الذي يعادل الحياة لشخصيّةٍ مرموقة مثل شخصيّة ابن زيدون.

ونلحظ أنّ ابن زيدون قرّر أخيراً أن يتنازلَ عن قدرٍ بليغٍ من تلكَ المنزلة اللائقة التي اعتلى عرشها زمناً غير يسير. وجهد في التّمسّك بأهدابها. لقد أيقن بعد حين أنّ الملاءمة بين النّقيضَين (العُجب بالنّفس ـ التّذلل للمُعتذَر منه) أمرٌ يستحيلُ في موقف الاعتذار، ممّا دفعه إلى ضرورة التّخلّي عن جزء غير يسير من الاعتداد بالنّفس والكبرياء في سبيل أن يتخطّى ذلّ القيد، وكبوة الحظّ، عساه يربح حريّته من جديد. إنّها معادلةٌ صعبة على شخص مثل ابن زيدون صاحبُ المقام الرّفيع في السّياسة والرّياسة، ومن يرى نفسَهُ جديراً بالمراكز العالية، والأمجاد السّامية. لكنّه أيقن أخيراً أنّ عليه أن يخوض غمارها ليظفر بالعتبى، ويحظى بالغفران الذي يعادل الحريّة.

إذن من خلال تتبُّع صورة السّيف والجواد في اعتذاريّات ابن زيدون نلحظ تكرار صورة السّيف والجواد بأبعاد مختلفة تتبدّل وفق الحالة النّفسيّة للشّاعر، على نحوٍ يُذكّرنا بقول ابن طباطبا: " وربّما أحسن الشّاعر في معنى يبدعه، فيكرّره في شعره على عبارات مختلفة، وإذا انقلبت الحالة التي يصف فيها ما يصف قلب ذلك المعنى، ولم يخرج عن حدّ الإصابة فيه"[2].

ونلمح أيضاً أنّ بصمات المتنبّي تبدو واضحة في قلائد ابن زيدون الاعتذاريّة، ولا غرو في ذلك، فما إن يُذكر المعجم الحربيّ في الشّعر العربي حتّى تثب صورة المتنبّي إلى الأذهان.

---

[1] ديوان ابن زيدون: ٣٣٢.

[2] **عيار الشّعر**: محمّد أحمد بن طباطبا العلويّ، تحقيق: عبّاس عبد السّاتر، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الثّانية، ٢٠٠٥م. ص ٨٣.

فقارئ شعر المتنبّي يدرك أنّ المعجم الحربيّ قد استحوذ على تفكير الشّاعر ووجدانه، وأثّر في فنونه الشّعريّة كافّةً، إذ " قلّ أن تجد قصيدةً من قصائد هذا الشّاعر الطّموح تخلو من ألفاظ ومعان: للسّيف والضّرب، والرّمح، والطّعن، والسّهم والرّمي، والخيل والرّكض، والرّدع والدّم، والعزّة والإجلال، ولما شاكل ذلك من معاني العنف، وتهاويل الفزع، ... وكأنّ أدبه معجم للغة القتال، وصدى لموسيقى الحرب، وجملة شعره برهانٌ متكرّرٌ على هذه الظّاهرة[١]".

كما نلحظ أنّ ابن زيدون لم يتخلَّ بسرعةٍ عن كبريائه، بل ظلّ الإعجاب بالذّات يرافقهُ مدّة غير يسيرة في سجنه، ولاسيّما شعره في بدايات نكبته إذ كان فخراً واعتداداً أكثر منه توسّلاً واستعطافاً. ولعلّ هذا ممّا أخّر العفو عنه. " فلم يكن ابن زيدون يستطيع أن يكتم ما في نفسه من نزعات وخلجات. إنّ قارئ شعره الذي قالهُ في ظلال السّجن مثلاً يلمسُ انفعالاً وعنفاً مكتوماً... في الوقت نفسه الذي كان يُظهرُ فيه الشّاعر تواضعاً واستعطافاً، وقد لا يكونُ هذا مُلائماً لما يتطلّبهُ موقفُ الاعتذار[٢]". فالعزف على وتر الرّهبة إيقاعٌ اعتذاريٌّ بامتياز يتوجّب على المعتذِر إجادة فنونه، ولاسيّما في مقام الاعتذار من السّلطان، فموقف الاعتذار يفرض على المعتذِر أن يعرف " كيف يأخذ بقلب المعتذَر إليه، وكيف يمسح أعطافه، ويستجلب رضاه، ... لاسيّما مع الملوك وذوي السّلطان، وحقّه أن يلطّف برهانه مدمجاً في التّضرّع، والدّخول تحت عفو الملك"[٣]. وابن زيدون تأخّر في الإذعان لهذه الحقيقة فكان يرصد لنا صورته على نحوٍ (إيجابيّ) من منظوره الخاصّ، لكنّ الصّورة كانت ذات طابع (سلبيّ) من منظور ابن جهور، لأنّها لم تتواءم وموقف الاعتذار من الأمير. ممّا زاد الهوّة بين الشّاعر وأميره، وحرم ابن زيدون من نعمة العفو القريب.

ـ الرّاضي بن المعتمد (أنا الاستعطاف)

إنّ من أشهرَ الاعتذاريّات الاجتماعيّة التي توجّهت من الابن إلى أبيه، تلكَ الاعتذاريّات التي توجّهَ بها الرّاضي بالله إلى أبيه المعتمد، وذنبُهُ الدّائم الاعتذار عنه انصرافه إلى العلم والقراءة انصرافاً شغلهُ عن شؤون الملك والسّياسة، ولعلّ تعلّقه بأهداب العلم يرجع إلى طبيعة نشأته، فهو ملِكٌ تحدَّرَ من سلالة ملوك أدباء، " وتصرَّفَ أثناء شبيبتهِ بينَ دراسةٍ ومعارف، وإفاضة عوارِف، وكَلِفَ بالعلم حتّى صارَ مَلهجَ لِسانِه، وروضةَ أجفانِه، ... وكان المعتمد ـ رحمه الله ـ كثيراً ما يرميه بملامه، ويُصميهِ بسهامه، وربّما استلطَفَهُ بمقال أفصحَ من دمع المحزون، وأملحَ من رياض الحُزُون، فإنّه كان ينظمُ من بدائع القَول لآلِئَ وعقوداً، تَسُلُّ من النّفوس سخائِمَ وحُقوداً"[٤].

---

[١] **مقدّمة القصيدة عند أبي تمّام والمتنبّي:** د. سعد إسماعيل شلبيّ، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٥م. ص ٣٢ – ٣٣.

[٢] مجلة الكتاب: ٦٨.

[٣] **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده**، أبو عليّ الحسن بن رشيق القيروانيّ، تحقيق: د. عبد الحميد هنداويّ، الجزء الثاني، المكتبة المكتبة العصريّة، بيروت، ٢٠٠٤م. ٢/ ١٩٥.

[٤] **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، أبو نصر الفتح بن محمّد بن خاقان الإشبيليّ ت ٥٢٩ هـ، تحقيق: حسن خريوش، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م. ١ / ١١٠ – ١١١.

ومن أمثلة اعتذاريّات الرّاضي من أبيه قوله بعد أن أقصاه عن ميدان السّياسة لذنب اقترفه — من الكامل ـ:

مـا لـي أرى ذا السّيفِ عندكَ عاطِلاً ... وهْوَ المُصَمِّمُ إنْ سِواهُ تبلّدا؟[1]

مـا لـي حُرِمْتُ رِضاكَ لـي، وهْو الذي ... قد كنتُ أرهَبُ من زمانٍ أنكدا؟

قد كانَ من حقّي – لَعمرِك – أنْ أُرى ... من بين أبناءِ الملوك مُحسَّدا

فأنا الجوادُ متى أجِئْ في حَلبةٍ ... فاتتْ عيونُ النّاظِرينَ ليَ المدى

لا تنحَلوا شعري سِوايَ تشكُّكاً ... فالسِّقْطُ قد يُعشي العيونَ إذا بدا

فالشّاعر الفارس المغوار يمزج اعتذاره بعتاب لطيف يبثّه في حنايا استفهام تعجّبي لعلّه يفلح في تحفيز والده ليقيل عثرته، ويريش جناحه، فالرّاضي مهنّدٌ بتّار يُفتك بالأعداء في حين يحجمُ سواهُ عن الإقدام. وهو الجواد السبّاقُ المُتقن لآداب الوغى، فلا يُشقّ غباره وقت الأزمات. أي إنّه ذخيرةٌ للنّائبات، وعدّة لا غنى عنها في الملمّات. فعلام بعد هذا كلّه يكون حظّه الإقصاء والإهمال.؟ فمن يمتطي صهوة البطولات يجدر به أن يتفيّأ ظلال العزّ والأمجاد.

نلحظ أنّ (أنا الاستعطاف) تؤدّي أثراً ناجعاً في تليين قلب الأب الواجد، واستثارة عطفه. وهذا الضّرب من الأنا يُعدّ إيجابيّاً في مقام الاعتذار. فأبرز مقوّمات الاعتذار النّاجح تتمثّل في "تلطُّف الجناة في الحيلة لطلب العفو"[2].

ثانياً ـ صورة السّلاح (حقيقة ومجازاً):

قد ترد صورة **السّلاح حقيقة** في اعتذاريّات معشر العشّاق، فالجفون الفواتر أبلغ سطوةً من ضراب السّيوف، والألحاظ السّاحرة أمضى طعاناً من القنا. يقول ابن الزّقّاق البلنسيّ ـ من الكامل ـ:

ولربّما اتّشحتْ هناك عواتقي ... بنجاد مطرور الغرار مصمّمِ[3]

أسطو به والشّوقُ أعظمُ سطوةً ... منّي فينقادُ العظيمُ لأعظمِ

ها إنّني أيقنتُ أنّ جفونهم ... تُربي على بأس الكميِّ المُعلَمِ

---

[1] **الحلّة السّيراء**: أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن الأبّار القضاعيّ ت ٦٥٨ هـ، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م. ٢/ ٦٣ — ٦٤.

[2] **العفو والاعتذار**، أبو الحسن محمّد بن عمران العبديّ المعروف بالرّقّام البصريّ ت القرن الثالث الهجريّ، تحقيق: د. عبد القدّوس القدّوس أبو صالح، دار البشير، عمّان، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م. ١ / ٧.

[3] **ديوان ابن الزّقّاق البلنسيّ**، أبو الحسن عليّ بن عطيّة اللخميّ ت ٥٢٨ هـ، تحقيق: عفيفة ديراني، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٩م. ١٩٨٩م. ص ٢٥٠.

فغفـــرتُ ذنـــب مهنّـــدي لمـــا نبـــا في راحتـــي وقبلـــتُ عـــذر الأســـهمِ

الشّاعر يحدّثنا عن قبول العذر، ونراهُ يناقش فكرة تداولها الشّعراء، لكنّه يعرضها بأسلوب فنّيٍّ جديد، فالشّاعر المُفتخرّ بزيّه الحربيّ يقرّ بأنّ سلطان الشّوق أعظم تأثيراً في النّفوس من سلطان السّلاح. لذا غفر لسيفه نبوته، وقبل اعتذار الرّماح التي أحجمت عن فعلها لّما أبصرتْ سحر نظرات المحبوبة.

وربّما ترد صورة السّلاح بشقّيها الحقيقيّ والمجازيّ معاً، وأكثر ما تردُ هذه الصّورة في اعتذاريّات الشّعراء الفرسان، وهذا أمرٌ متوقّع. ويمكن أن نقف عند مثال اعتذاريّ من هذا النّمط يُعدُّ من أروع الأمثلة التي نهلت من معين المعجم الحربيّ. إنّها اعتذاريّة الرّاضي من أبيه المُعتمد. ومناسبة الاعتذاريّة تسردها لنا كتب التّاريخ. والقصّة تبدأ " لّما وصل المعتمد لُورقَة، وأُعلِمَ أنّ العدوَّ قد جيَّشَ إليها وحَشد، ونَهد نحوها وقصد، ليتركُها خاويةً على عروشها، ... أمر الرّاضي بالخروج إليه في جيشٍ جرّدهُ لُمحاربَتِه، وأعدَّهُ لُمصادَمَتِهِ ومُضارَبَتِه، فأظهَرَ التّمارضَ والتّشكّي، وأكثرَ التّقاعُسَ والتّلكّي، فراراً من المُصادَرة، وإحجاماً عن المُساوَرة، وجزعاً من مُنازلة الأقران، ومُقابلة ذَوابل المُرّان، ... ورأى أنّ المُطالعة أرجحُ من المُقارعة، ومُعاناةُ العلوم أربحُ من مُداواة الكُلوم، فقد كان عاكفاً على تِلاوة ديوان، عارِفاً بإجادة صَدرٍ وعنوان"[1]. ممّا أغضب المعتمد، وأثار حفيظته، فأعرض عنه، وأغفل وأغفل شأنه. وممّا ضاعف من حنق المعتمد، وزاد غيظه خسارة الجيش الذي وجّهه إلى لُورقة، فتمادى عتبه على ولده، وقعد عن إنهاضه، وأرسل إليه عتاباً ظاهرهُ هزل، وباطنه أمرٌّ من طعنات النّصل. يقول ـ مجزوء الكامل ـ:

المُـــلكُ في طَـــيِّ الدّفـــاتِر فتَخَـــلَّ عـــن قَـــودِ العَســـاكِر[2]

طُـــفْ بالسّـــرير مُســـلِّماً وارجِـــعْ لِتَوديـــع المنـــابِرْ

وازحَـــفْ إلى جَـــيش المَعـــا رِفِ تَقهَـــرِ الحَبْـــرَ المُقـــامِرْ

واطعَـــنْ بـــأطرافِ اليـــرا ع نُصِـــرتَ في ثغـــر المحـــابِرْ

واضـــرِبْ بســـكّين الـــدّوا ةِ مكـــانَ ماضـــي الحـــدِّ بـــاتِرْ

أوَ لســـتَ رُســـطاليسَ إنْ ذُكِـــرَ الفلاســـفةُ الأكـــابِرْ ؟

---

[1] قلائد العقيان: ١/ ١١٤.

[2] **قلائد العقيان:** ١ / ١١٦ ـ ١١٧. والبيت الأخير مستوحى من قول الحطيئة الشّهير في الزبرقان ابن بدر:

دعِ المكـــارمَ لا ترحـــلْ لبغيتهـــا واقعـــدْ فإنّـــكَ أنـــتَ الطّـــاعمُ الكاســـي

ينظر: ديوان الحطيئة، جرول بن أوس العبسيّ ـ ٤٥ هـ، شرح: ابن السّكيت، دراسة: د.مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت ـ الطبعة الأولى، ١٩٩٣م. ص ١١٩.

وكــــذاكَ إنْ ذُكِــــرَ الخلــــيلُ فأنــــتَ نَحــــويٌّ وشـــــاعِرْ

وأبــــو حَنيفـــــةَ ســــاقِطٌ في الـــرّأي حـــينَ تكـــونُ حاضِـــرْ

هـــذي المُــــدامُ، فكـــُن لهـــا ولِكُـــلِّ مَـــنْ حـــاباكَ شـــاكِرْ

واقعُـــــدْ فإنّــــكَ طــــاعِمٌ كــاسٍ، وقُــلْ: هــلْ مِــن مُفــاخِرِ؟

يوظّف المعتمد معجم الحماسة على نحوٍ فكاهيّ يضفي مسحة من الطّلاوة يغلّف بها عتابه المرّ القاسي. فينصح ولده أن يتخلّى عن مهامّه السّياسيّة، وينصرف لقيادة جيوش العلم التي لا تُقهر. فمن ذا الذي يستطيع أن يفلّ حدّ اليراع.؟ أو يقهر نصال الدّواة.؟

وبعد نبرة الاستهزاء ينتقل المعتمد إلى نبرة التّوبيخ، فيُذكِّر ولده بجرمه العظيم الذي لا يُغتفَر معتمداً أسلوب التّنديم (هلا اقتديتَ)، وأسلوب التّهديد بحرمان ولده من الرّضى والقبول جزاء له على ما اقترفت يداه. (بقّيت وجه رضاي) يقول ـ مجزوء الكامل ـ:

بقّيـــت وجــــهَ رِضـــايَ عنــــــكَ وكُنــتَ قــد تلقــاهُ ســافِرْ[1] [2]

أوَ لســـتَ تـــذكُرُ وقـــتَ لُـــو رقـــةَ حـــينَ قلبُـــكَ ثَـــمَّ طـــائِرْ

لا يســــــتَقِرُّ مكـــــــانَهُ وأبـــوكَ كالضّرغـــام خـــادِرْ

هـــــلا اقتـــــدَيتَ بفِعــــلِهِ وأطَعْتَـــــهُ إذ ذاكَ آمِـــــرْ !

قــــد كـــان أبصـــرَ بالعـــوا قـــب والمـــوارد والمصـــادر

ويبادر الرّاضي إلى الاعتذار معتمداً المعجم الحربي في مستويَين اثنين: أوّلهما: الكفر بجميع ما تحويه رياض العلم الزّهراء سبيلاً إلى الاعتذار، واستلال السّخيمة من قلب أبيه. وثانيهُما: تذكير أبيه المعتمد بالإنجازات العسكريّة التي سبق له أن حقّقها رغبة في تليين قلبه، واستمطار ودّه. ويمكن تفصيل القول في كلّ مستوى على حدة:

المستوى الأوّل: يقول ـ مجزوء الكامل ـ:

مَـــولايَ قـــد أصبَحـــتُ كـــافِرْ بجميـــع مـــا تحـــوي الدّفـــاتر[3]

---

[1] [2] **قلائد العقيان:** ١ / ١١٧.

[3] **قلائد العقيان:** ١ / ١١٧ ـ ١١٨.

وفَلَلْــــــتُ ســــــكّينَ الـــــدّوا ةِ وظَلْـــــتُ للأقـــــلام كاسِــــــرْ
وعَلِمـــــــْتُ أنّ المُلـــــكَ مـــــا بيــــــنَ الأسِـــــنّة والبـــــواتِرْ
والمجــــــــدُ والعليـــــــاءُ في ضَـــــربِ العســــاكر بالعســــاكِرْ
لا ضَـــــرْبَ أقـــــوالٍ بأقـــــ ـــــوالٍ ضعيفـــــاتِ المكاسِـــــرْ
قـــد كنـــتُ أحسِـــبُ مـــن ســـِفا هِ أنّهـــا أصـــلُ المَفـــاخِرْ
فـــإذا بهـــا فَـــرعٌ لهـــا والجَهـــلُ للإنســـان عـــاذِرْ
لا يُـــدرِكُ الشَّـــرفَ الفتـــى إلا بعسّـــــالٍ وباتِـــــرْ
وهَجَـــرْتُ مَـــنْ ســـمَّيْتَهُمْ وجَحـــدْتُ أنّهُـــمُ أكـــابِرْ

يُقِرُّ الرّاضي بأنّه قد خسر الرّهان حين انكبّ على مناهل العلم مُتقاعساً عن ميادين السّلطة. وحين أدرك خطأه انبرى يتبرّأ من عالم الكتب والأحبار. فأنّى للفارس أن يحقّق الظّفرَ على الأعداء بأسنّة الأقلام، وبواتر الأفهام.؟ وأنّى يكون مداد الكلمات أمضى من صنيع الحسّام البتّار. ؟ فطرف اليراع يكبو في حين تبلغ الخيل العتاق مناها. وجيوش العلم تعجز عن مقارعة جحافل الفرسان مهما بلغ مداها. إذن من أراد أن يمتطي صهوة المجد عليه أن يتفيّأ ظلال الرّماح، ويخضّب بيض الهند بدماء الأعداء. فالشّرف الرّفيع لا يُدرك حتّى تُراق في سبيله الدّماء. هذه الحقيقة التي استوحاها الرّاضي من قول المتنبّي ـ من الكامل ـ :

لا يسلمُ الشّرفُ الرفيعُ من الأذى حتّى يُراقَ على جوانبه الدّمُ[1]

المستوى الثّاني: يقول الرّاضي العبّاديّ ـ مجزوء الكامل ـ:

لا تـــنسَ يـــا مـــولايَ قَـــو لَـــةَ صـــاغِرٍ لا قَـــولَ فـــاخِرْ[2]
ضـــبطَ الجـــزيرةَ عنـــدما نزَلَـــتْ بِعَقْـــوَتِها العســـاكِرْ
أيّـــامَ ظَلْـــتُ بهـــا فريـــ ـــداً لـــيسَ غـــيرُ اللهِ ناصِـــرْ
إذ كـــانَ يُعشـــي نـــاظِري لمـــعُ الأسِـــنَّةِ والبـــواتِرْ
ويُصـــمُّ أســـماعي بهـــا قَـــرعُ الحِجـــارةِ بـــالحوافِرْ

---

[1] ديوان المتنبي: ٥٧١.
[2] **قلائد العقيان:** ١ / ١١٨ ـ ١١٩.

وهْـــيَ الحضـــيضُ سُـــهولَةً لكـــنْ ثَبَـــتٌّ بهـــا مُخـــاطِرْ

يُذكّر الرّاضي أباه بأنّه قضى حياته بين الرّماح والصّوارِم. وما تخلُّفهُ عن معركة لُورقة إلا هفوة عابرة. وقد آتتْ هذهِ القصيدة أكلها، وأصابت مرماها، فقرَّب المعتمدُ ولده وأدناه، وغفرَ له ذنبه، وصفح عمّا جناه.

وقد ترد صورة السّلاح **مجازاً فقط**، وهي صورةٌ تتردّد بوفرة في اعتذاريّات الأندلسيين. وأشهر ما ترد هذه الصّورة في إطار توصيف العتاب، إذ يلحظ قارئ الاعتذاريّات الأندلسيّة توظيف السّلاح مجازاً في إطار الحديث عن عتابيّة المُعتذَر منه. فسهام العتب تصمي قلب الشّاعر المقصّر، فيهبّ معتذراً متنصّلاً من ذنبه. ومن أمثلة ذلك قول ابن عمّار معتذراً من صديقٍ له أسرف في عتابه ـ من الطويل ـ:

تكنّفـــتني بـــالنّثر والـــنّظم جـــاهداً وسُـقتَ عليّ القـولَ مـن كـلّ جانـبِ[1]

كتبْـــتَ علـــى رسمـــي وبعـــد نســـيئةٍ قـــرأتُ جـــوابي مـــن ســـطور المواكـــبِ

ثلاثـــةَ أبيـــاتٍ ـــ وهيهـــاتَ ـــ إنّمـــا بعثـــتَ إلى حربـــي ثـــلاثَ كتـــائبِ

وكيــف يلــذُّ العــيشُ في عتــب ســيّدٍ ومــا لــذّ لــي يــومٌ علــى عتــب صــاحبِ

ولا غرو في أن يتمثّل العتابُ سلاحاً، فهو كلامٌ يجرح أديم الصّفاء، ويصمي قلب المودّة والإخاء، ويؤذن باستحكام حِمام الجفاء إن لم يتحيّل المعتذِر وسيلة ناجعة لاستلال ما وقر في وجدان المعتذَر منه من لومٍ وغضب.

كما ترد صورة السّلاح مجازاً في سياق الحديث عن القطيعة القائمة بين المذنب والعاتب. فقد يتمثّلُ جفاءُ المُعتذَر منهُ سلاحاً يجرحُ قلبَ المُعتذِر، ويُشعِرهُ بالنّدم على ذنبهِ وتقصيره، من مثل قول ابن الصّبّاغ الجذاميّ في إحدى استغفاريّاته — من الكامل ـ:

إنّ الجُنـــاةَ إلى رضـــاكَ تعرَّضـــوا وقفـــوا بـــأبواب الرّجـــا واســـتفتحوا[2]

مـــن خـــائفٍ قـــد أوبقَتْـــهُ ذنوبُـــهُ ومُتـــيَّمٍ بالشّـــوق فيـــكَ يُصـــرِّحُ

فاغفـــرْ لهـــذا مـــا جنـــاهُ وكـــن لـــذا ففـــؤادُهُ بســـهام بعـــدكَ يُجـــرَحُ

خُـــرِسَ اللســـانُ عـــن الكـــلام مهابـــةً وإشـــارَتي عمّـــا أريـــدُ تلـــوّحُ

فحين تمادى البعد والهجران استحالت القطيعة نصالاً تدمي وتجرح، ووحده ترياق العفو كفيلٌ بأن يُبرئ

---

(1) **محمّد بن عمّار الأندلسيّ**، دراسة أدبيّة تاريخيّة، د. صلاح خالص، مطبعة الهدى، بغداد، ١٩٥٧م. ص: ٢٧٠.

(2) **ديوان ابن الصّبّاغ الجذاميّ**، أبو عليّ محمّد بن أحمد بن الصّبّاغ الجذاميّ ت بعد ٦٤٨ هـ، تحقيق: نور الهدى الكتّانيّ، المجمع الثقافيّ، أبو ظبي، ٢٠٠٣م. ص ١٦٤.

جراح العتب، ويشفي كلوم الهجر.

ونقف في رحاب فلسفة بديعة لصورة السّلاح المجازيّة حين يرد السّلاح في أعطاف اعتذار الفارس الجلد عن استسلامه لسلطان الغرام من مثل قول سلطان الأندلس المستعين بالله أبي أيّوب سليمان بن الحكم النّاصر لدين الله معتذراً عن وقوعه في شراك الهوى ـ من الكامل ـ:

عجباً يهابُ الليثُ حدَّ سناني وأهابُ لحظَ فواتر الأجفانِ[١]

وأقارعُ الأهوالَ لا متهيّباً منها سوى الإعراض والهجرانِ

لا تعذلوا ملكاً تذلّلَ للهوى ذلُّ الهوى عزٌّ وملكٌ ثانِ

فالشّاعر يُحدّثنا عن فلسفة فريدة يخالف فيها الإنسان سجيّته، فيغدو الليثُ أسير غزاله، والملك رقيقُ عبدانه. فنصالُ اللحظ أبلغ تأثيراً من فتكات السّيوف. وقد عُدّت هذه الفلسفة من أعاجيب ما يقع في عالم الحبّ. يقول ابن حزم الأندلسيّ: " ومن عجيب ما يقعُ في الحبّ طاعة المحبّ لمحبوبه، وصرفُه طباعهُ قسراً إلى طباع مَن يحبّه. وترى المرء شرس الخلق، صعبَ الشّكيمة، جموح القيادة، ماضي العزيمة، حميَّ الأنف، أبيّ الخسف، فما هو إلا أن يتنسّمَ نسيمَ الحبّ، ويتورَّط غمره، ويعوم في بحره، فتعود الشّراسة ليناً، والصّعوبة سهلة، والمضاء كلالة، والحميّة استسلاماً"[٢].

وربّما ترد صورة السّلاح مجازاً في إطار الحديث عن اعتذاريّات المعشوق الجاني. فلمّا كان المحبوب يتصيّد العشّاق بسهام لحظه، ويسبي قلوبهم بنصال دلّه، ويأسر مهجاتهم بصوارم فتنته توجّبَ عليه أن يُدلي باعتذارٍ لائق يتأسّف فيه عمّا تجرّمه من ذنوب كبرى أردى بها أهل الهوى وخلانه.

فمثلاً يقول لسان الدّين بن الخطيب مخبراً عن محبوبه التّائب من ذنب سفك دماء الهائمين به ـ من الرّمل ـ:

سكنَ الحُبُّ فؤادي وعَمَرْ ونهى الشّوقُ بقلبي وأمَرْ[٣]

وغزَتْ قلبي ألحاظُ الظّبا بظباها أينَ يا قلبُ المَفَرّ؟

بأبي والله لحظٌ فاترٌ ما جنى في مهجة إلا اعتذرْ

---

[١] **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**، أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميديّ ت ٤٨٨هـ، تحقيق: بشّار عوّاد معروف – محمّد بشّار عوّاد، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، الطّبعة الأولى، ٢٠٠٨م. ص ٤١.

[٢] **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، ابن حزم الأندلسيّ، ضبط وتحرير: د. الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م. ص ٦٨.

[٣] **ديوان لسان الدّين بن الخطيب**: أبو عبد الله محمّد بن عبد الله السّلمانيّ الغرناطيّ ت ٧٧٦ هـ، تحقيق: د. محمّد مفتاح، الجزء الأوّل، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، ١٩٨٩م. ١ / ٣٩٣.

مَــنْ مُجــيري مَــنْ نصــيري في الهــوى ضــاعَ بــينَ الغُــنج ثــأري والحَــوَرْ ؟

إذن فالفارس المقدام قد يعتذر عن الاستسلام لهوى الغيد الحسان، فسلطان الغرام حين يتمكّن في القلوب يفوق قوانين الفرسان، وبطولات الشّجعان. وبالمقابل فإنّ المحبوب قد يعتذر عمّا جناه في أفئدة العشّاق، فهو لم يقصد أن يردي العاشقين بأجفانه الوسنى، وابتسامته الرّيّى. فيعتذر عمّا سببه من كلوم أدمت قلوب عاشقيه. وأذكت نار الصّبابة في وجدان ناظريه.

ثالثاً ـ الحرب (صورةً وأسلوباً) :

قد تتسرّب ألفاظ الحرب إلى معجم الاعتذار الأندلسيّ بحلّتها المعنويّة لا المادّيّة. ونقف في رحاب أبرز صورتَين لإيقاع الحرب في فضاء الاعتذار الأندلسيّ. أولاهما صورة العتاب، وثانيهما: صورة الاعتذار.

أ ـ صورة العتاب :

قد يتمثّل العتاب في هيئة حرب شعواء، لا تبقي ولا تذر. من مثل ما نجد في اعتذاريّة لابن الجيّاب الغرناطيّ، فقد شنّ عليه صديقه وغى عتبٍ ضروساً. إذ أرسل إليه خليله الفقيه أبو القاسم بن أبي العافية أبياتاً يتّهمه فيها بتحوّل قلبه عن مورد الودّ، واستمطاره غيوث الصّدّ. رغبةً منه في فصم عرى المودّة القائمة بينهما. ـ من الطويل ـ :

أطــيرَ فــؤادي قُــلْ إذن مَــن أطاركــا لآخــذَ قبــلَ الفَــوت بالمــوت ثاركــا[1]

وإن كنــتَ مُختــارَ النّــزوع فــإنّني لأرضــى بطــوعي أو بكرهــي اختياركــا

وإنْ كنــتَ لم تحمــدْ جِــواري فــإنّني لأحمــدُ في ســرّي وجهــري جواركــا

ومــا زلــتُ أستســقي ســحابَ مدامــعي فتهمــي بمــا يســقي ويشــفي أُواركــا

وتســرحُ في أرض المنــى بــين أضــلعي فأجنــي بأثنــاء الأمــاني ثماركــا

ومــا جِئتَــهُ بِــدعٌ وجــدُّكَ يعتنــي بــنحسٍ فطِــر مــا شــئتَ واحمــدْ مطاركــا

أمّا ابن الجيّاب فغدا يتقلّب على جمرين، فهو يرغب في كسب مودّة صديقه، ووصل ما انبتّ وانقطع، ولمّ شمل ما انصدع. وفي الوقت نفسه يريد لأن يثأر لكرامته المكلومة بسهام العتب، ونصال الشّجب. يقول ـ من الطويل ـ :

[1] **الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة**، لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق: د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٣م. ص ١٨٤.

خليلـي لـكَ العُتبى ومـا أنـتَ مـذنبٌ ولكـن عسـاها أن تـروضَ ازوراركـا[1]
أتـاني كتـابٌ منـكَ لم أرَ وجهـهُ فيـا ليـتَ شـعري أنّـى طـرت مطاركـا
أبـا للـوم تـرميني وحاشـاكَ فـالتمسْ لـيَ العُـذرَ لا تشـنُنْ علـيَّ معـاركا
حكمـتَ ولم تعـذرْ وتـزعم أنّنـي لـكَ الصّـاحبُ الخـوّانُ مـلَّ وتاركـا
ولـو أنّـني نازلـتُ منـكَ نظيـرَها بسـطتُ علـى مـا كـان منـكَ اعتـذاركا
أُعيـذُ الـودادَ المحـضَ والخُطّـةَ الـتي جعلـتَ التّقـى والعـدلَ فيهـا شـعاركا
مـن الحكـم بـالظّنّ الـذي لم يقُـمْ علـى أسـاسٍ ولا محّضـتَ فيـهِ اختبـاركا
فيـا ثـائرَ العَتـب الـذي قـد عكسـتَهُ بحـقٍّ ألا فارجـعْ علـى مَـن أثـاركا
قـدحتَ زنـادي بالعتـاب فهـاكها نتيجـةَ فكـرٍ فيـه أضـرمتَ ناركـا
فهـا هـي تُبـدي مـن وجـوه جفـائها وتجـزي سـواءً بالنّفـار نفاركـا
ولـو أنّـني أنصـفتُ سـلمتُ طائعـاً لتـأخذَ منّـي باحتكـامكَ ثاركـا
فـإنّ لـكَ الحـبَّ الوثيـقَ بنـاؤهُ وإنّ لـكَ الفضـلَ الـذي لـن يُشـاركا
وكـم لـكَ عنـدي قبلـها مـن قصـيدةٍ أريـتَ بهـا في رفـع قـدري اقتـداركا
نشـرن علـيَّ القـولَ مثنـىً وموحـدا وأعلـينَ في سمـك المعـالي مناركـا
ريـاضٌ تـروقُ الطّـرفَ والقلـبَ بهجـةً فهـا أنـا أجـني في رُباهـا ثمـاركا
تثبَّـتْ ولا تعجـلْ علـى مـن تحـبُّهُ فمثلُـكَ مـن أولى الرِّضـى وتـداركا
فعهـديَ محفـوظٌ وحسـبي بحفظـهِ شـهادةُ ربِّ العـالمين تبـاركا

يرتسم من خلال هذه الأبيات العرف الآتي: في فضاء الاعتذار لا يمكن للمعجم الحربيّ أن يسيطر سيطرة تامّة على نحو ما يمكن أن نجد في قصيدة العتاب. فالمعتذِر وإن كان عاتباً يتوجّب عليه أن يترك فسحةً لاستلال الضّغن، واستثارة العطف. ومن ثمّ فالشّاعر يراوح بين معجمي الاستعطاف والعتاب على النّحو الآتي:

[1] الكتيبة الكامنة: ١٨٥ـ ١٨٦.

معجم الاستعطاف: (لكَ العتبى – التمسْ لي العذر – أعيذ الوداد – سلّمتُ طائعاً – لك الحبُّ – لك الفضل – تثبّتْ – لا تعجلْ – عهدي محفوظ) .

وهو معجمٌ غايته غزو عطف الصّديق، ومجاهدة عفوه، لإعادة ما انصرم من حبال المودّة. ولا نلمح فيه أثراً لمفردات الحرب. وإنّما تنساب الكلمات في رقّة وعذوبة.

معجم العتاب: (باللوم ترميني ـ لا تشنن مغاركا ـ ثائر العتب ـ قدحتَ زنادي ـأضرمت ناركا ـ تأخذ ثاركا) .

وهو معجم يستقي من معين الحماسة، ليرصد انفعال الشّاعر وقلقه إزاء جيوش الهمّ التي اجتاحت فؤاده حين طرقت كلمات العتب أسماعه. ولا يخفى ما لهذا المعجم له من أثرٍ فعّال في تهدئة نفس الصّديق الواجد، وتليين قلبه.

إذن سيطر معجم الحرب على وجدان بعض الشّعراء المعتذرِين، فبدت اعتذاريّاتهم مخضّبةً بحمرة الدّم، هائمة بمنطق السّيف والرّمح، في سبيل الظّفر بالعتبى.

ب ـ صورة الاعتذار:

ربّما يتمثّل الاعتذار على هيئة كتائب حرب يقودها الشّاعر في سبيل غزو عطف المعتذَر منه. فجنود الاستعطاف تجاهد للظّفر بالعتبى. من مثل قول ابن مغاور الشّاطبيّ معتذراً من السّلطان، وقد غاب عن مجلسه أيّاماً، لانشغاله مع أصحابه في النّزهات والقيل والقال – من السّريع ـ:

يا سيّداً أحرزَ شأوَ العُلا ... في عفوِهِ الأبعد من شَدِّهِ[1]

عبدُكمُ الآبقُ مستوحشٌ ... يعثُرُ للخجلة في بُردِهِ

فابذُلْ لهُ العُتبى ودعْ عتبَهُ ... ما دامتِ الأعذارُ من جندِهِ

فالشّاعر قد عزم على تسيير جحافل الاعتذار، لتغزو عطف السّلطان، وتفلّ جيوش العتب والموجدة. لعلّها تحظى بالعتبى، وتحوز غنائم الرّضى والقبول من جديد.

ولا تخفى جماليّة الصّورة الفنيّة في قوله (الأعذار جندٌ) ، فهي تومئ إلى أنّ الشّاعر تكلّف مشقّة الاعتذار، وأعمل جهده حتّى ارتسمت صورة كلماته الاعتذاريّة على هيئة كتائب عسكريّة تؤازر الشّاعر للظّفر بالمغفرة.

إذن في تجربة الاعتذار يمكن أن تنثال جيوش الاعتذار من جحافل القلق والاستيحاش. رغبةً في أن تثمر التّوسّلات صفحاً وغفراناً.

---

[1] **ابن مغاور الشّاطبيّ: حياته وآثاره**، دراسة وتحقيق: محمّد بن شريفة، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م. ص ١٥٣.

وختاماً يخلص البحث إلى جملة من النّتائج أبرزها :

ـ أجاد الشّاعر الأندلسيّ المشاكلة بين معجمي الحرب والاعتذار بدقّة متناهية. فكان معجم الحماسة خير معينٍ أسعف الشّاعر المعتذِر للبوح بمكنونات نفسه، وأسرار تجربته الذّاتيّة في رياض الاعتذار.

ـ لقيت صورة السّيف والجواد حضوراً فاعلاً في فضاء الاعتذاريّات الأندلسيّة، فأسهمت في سبر أغوار النّفس المعتذِرة، والكشف عن لواعجها. وقد حصدت هذه الصّورة نتائج متفاوتة ما بين سلبٍ وإيجاب.

ـ مثّلت صورة السّيف والجواد الخطّ البيانيّ لمسيرة حياة ابن زيدون شاعر المحنة ونديم الحسرة، ومن خلالها أدركنا جانباً مهمّاً من جوانب شخصيّة ابن زيدون المعتدّة بشموخها، فابن زيدون ظلّ ـ شطراً طويلاً من نكبته ـ معتصماً بكبريائه، فبدت ذاته عصيّةً على التّبدّد والتّلاشي، متأبّية على الضّياع في ظلّ هيمنة الطّرف الأقوى في معادلة الاعتذار أي (المعتذَر منه) ابن جهور. ومع تطاول عهد النّكبة صرنا نلمح ذوبان الأنا (المعتذِرة) في حرم الآخر (المعتذَر منه) بعد أن ظلّلتها ظلمة الشّقاء، وملأ أرجاءها القهر والضّراء.

ـ أسهمت صورة السّلاح في تسليط الضّوء على معاني الاعتذار، وآفاقه المتعدّدة، فتراوح حضور معجم السّلاح ما بين الحقيقة والمجاز، لتجلية الفكرة، وتحصيل العِبرة.

ـ استوحى الشّاعر الأندلسيّ المعتذِر صورة الحرب، لاستنطاق كوامن الذّات المعتذِرة، ورصد انفعالاتها، ولاسيّما تجاه ما يطرق أسماعها من عتابٍ مرّ، أو تجاه ما تجيش به نفسها من أناشيد اعتذاريّة.

ـ استطاع الشّاعر الأندلسيّ المعتذِر أن يفيد من تقنيّة الرّمز بالمعجم الحربيّ، فكان لها أثرها البليغ في رصد أجواء الموقف الاعتذاريّ المشحونة بالقلق والتّوتّر من دون أن نشعر بغربة الكلمات أو نفور المعاني. فضلاً عن أثرها في رصد ما يجول في أعماق المعتذِر من صراع داخليّ بين الخوف والرّجاء. أو رصد حقيقة الخلاف القائم بين المعتذِر والمعتذَر منه. ذلك الخلاف الذي لن يهنأ للشّاعر عيشٌ إلا بمحو جذوره.

ـ شكّل المعجم الحربيّ خير وسيلةٍ تنطق بفلسفة الكميّ سليل المجد، ونسيب الإمارة، المعتزّ بكبريائه إلا أمام سهام الألحاظ، وفتكات الأحداق. فضلاً عن أنّه ألمح إلى ضرب لطيف من الاعتذاريّات يتمثّل في اعتذار المعشوق عمّا تجنيه نصال لحظه، وبواتر سحره.

ـ استطاع الشّاعر الأندلسيّ أن يخلق جوّاً من الألفة والشّاعريّة بين عالمي العتاب والحرب، فنراه يماثل بين صورتي العتاب والحرب مماثلةً تشي بثقل وقع العتاب على مسامع المعتذِر، فجيوش العتب تولّدُ جحافل الهمّ والغمّ في نفس الشّاعر، وتؤذن بحرب الهجر والقطيعة. وما من سبيل يفلّ هذه الجيوش إلا الإدلاء باعتذار ناجع يمحو آثار الموجدة، ويعيد صفاء المحبّة.

❑❑

محور العمارة

(المدينة العربية الإسلامية) ظـاهرة اجتماعيـة وضـرورة إنسـانية

د. بهاء الدين تركية

إشكالية البحث

النسيج الحضري لمجتمع معين جاء كرد فعل للمتطلبات الزمانية والمكانية، وجاءت الأبنية منسجمة مع العامل الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يخص ذلك الشعب، أو تلك الأمة وتعدُّ تلك الحالة هي الحالة المثالية للنسيج، وتعبر تعبيرا صادقا عن حال المجتمع وواقعه، وتلبية متطلباته بما أن المتطلبات الزمانية والمكانية هي دائمة التغير نتيجة تغيرات الحياة بشكلها العام لذلك سوف ينعكس كل ذلك بشكل أو بآخر على ذلك النسيج، ولكن هذا لا يعني نسيان ما هو موجود من تجارب الآباء والأجداد فمفهوم النسيج بحد ذاته هو تراكم التجارب التخطيطية والتصميمية للحصول على نمط يميز كل منطقة من غيرها من المناطق.

وتعدُّ المدينة العربية الإسلامية ناتجِة عن تفاعل الإنسان مع العوامل البيئيّة (الثقافية والطبيعية)، وبهذا التفاعل تمّت صياغة النسيج الحضري للمدينة العربية الإسلامية ،فهو يمثل سمة مميزة للمدن العربية يظهر واضحاً من خلال مستويات التعبير عن سلوك مجتمع المدينة العربية الإسلامية وحضارتها، وبدراسة النمط العمراني الإسلامي التقليدي من خلال الهيكل الثقافي - الاجتماعي وأنشطة يتضح أن الحاجة إلى التحكم في السلوك والاتصال الجماعي يعدَّان من أهم المحددات لتصميم الفضاءات، ابتداء من تصميم الغرف في المسكن، وحتى تجمع المساكن مع بعضها لتشكيل هيكل النسيج الحضري.

* أستاذ في كلية التربية قسم علم الاجتماع.

وتأخذ العلاقات الاجتماعية والتماسك الاجتماعي أهميتها في المجتمع على أساس من الروابط الروحية الجماعية، حيث يرى الكثير من الباحثين أن الشكل المادي الفيزيائي يعطي الدلالة على مدى قوة العلاقات الإنسانية وتماسكها في المجتمع العربي المسلم، حيث التفاعل الحيوي المستمر بين مكونات المدينة والمحيط بكل ما يعنيه هذا التفاعل من معنى وتتحقق هذه العضوية في احترام المناخ، لينعكس على الهيكل التنظيمي للمدينة، في شوارعها وأزقتها ،فالمدينة الإسلامية صاغت من كل الأمم التي اعتنقت الإسلام مجتمعاً جديداً ذابت فيه المجتمعات والمنهج الحياتي الذي حدده الإسلام وصارت مبادئها وقيمها مع مرور الأيام نوعاً من العرف العام، له وظيفة القانون، صار تطبيقه سلوكاً عاماً يلتزم به المسلمون حيث كانوا في هذا الإطار المادي الذي أخذ شكلاً خاصاً يطلق عليه المدينة الإسلامية. أسس العرب المسلمون الكثير من المدن الإسلامية الجديدة منذ هجرة الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة المنورة والفرد ملزم بالأخذ بها فهي مستقلة لمدينة تعكس العقل الجمعي والمدينة تميزت بوضع متغيرات محددة من اجل إطلاق صفة المدينة عليها مثل حجم السكان الكثافة البيئة التجانس التفاعل الاجتماعي ومن هذا المنطلق سنبحث المدينة العربية الإسلامية من وجهة نظر علم الاجتماع الحضري

الهدف من البحث :

تصدى علماء الاجتماع الحضري لدراسة التمدن العربي و الإسلامي لإبراز الصورة الحقيقية للمدينة الإسلامية و كثير من الدراسات العلمية للمدينة العربية و الإسلامية تناولت المدينة من زوايا مختلفة أهمها الجانب العمراني، والدراسة هنا ليست دراسة منعزلة تأخذ الكيان الكلي للمدينة، نحاول هنا دراسة المدينة الإسلامية لفهم تنظيم الحياة فيها، الحضارة الإسلامية تنظم حركة حياة المجتمع والنفس البشرية وقاعدة البناء الاجتماعي وكيف تبدأ العلاقات الاجتماعية وأين محور العلاقات، و تتميز وتتصف المدينة بخصائص حضارية عامة والتي تتسم بالصفة الإسلامية. حياة المدينة الإسلامية مرتبطة ارتباطا أساسيا وكاملا بالإسلام، الإسلام نظم جوانب الحياة كافة وإن كان من المهم أن نفهم الجانب المعماري للمدينة العربية الإسلامية ولكن العديد من البحوث لم تتناول المدينة على أنها حاجة اجتماعية وضرورة إنسانية، والهدف هنا دراسة ذلك وتناول الأبعاد الاجتماعية للمدينة العربية الإسلامية، ويقول «بينت »: إن الإسلام دين (تمدن، وله دور فعال في إعادة البناء التمدني الذي نراه متمثلا في المدن وأكد سبنسر على انسحاب السمة الإسلامية على المدينة الإسلامية من عصورها االمبكرة حتى العصر العثماني وأكد على أن إنشاء المدن كان من مظاهر(تمسك المسلمين بدينهم الفريد وخصائصه(١) تقييم المدينة الإسلامية في إطار المعايير والمقاييس الإسلامية وليس شيء أخر وهذا سيساعد على تتبع نشأة المدينة الإسلامية و تحديد ملامحها وفهم الهيئة المادية للمدينة الإسلامية و الصيغ القانونية الإسلامية التي تحكم حياة المجتمع والمواءمة بين العمران وبين الفرد والجماعة أي أن نشأة المدينة وتخطيطها من اجل الإنسان (٢) والتفاعل الاجتماعي.

أهمية البحث

يستحوذ البحث وموضوعه أهمية نظرية وأخرى عملية، أما الأهمية النظرية فتكمن في توجيه الأنظار إلى المدينة العربية الإسلامية وربطها بالواقع الاجتماعي والاهتمام بالبعد الاجتماعي أما الجانب العملي فإن البحث يساهم في تقييم المدينة العربية الإسلامية من وجهة نظر علم الاجتماع الحضري الذي يدرس المدينة على أنها فعل اجتماعي هادف وضرورة اجتماعية وإنسانية

منهج البحث:

استخدمت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لوصف المدينة العربية الإسلامية وأبعادها ثم تحليل مكونات المدينة العربية الإسلامية ودراسة المقياس الإنساني في تشكيلها وتوسيعها، وهو مقياس ينبع من احتياجات الإنسان المادية والحسية، وقد قوى هذا المقياس تعاطف الإنسان مع محيطه وعمق اتصاله بالماضي. دراستنا للحياة الاجتماعية للعامة في المدينة الإسلامية من منظور خاص يحاول الربط بين الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية وملاءمة تخطيط المدينة ممارسة النشاطات الاجتماعية ومدى تأثر هذا التخطيط بتلك الجوانب التي تحكم الحياة الاجتماعية في المدينة العربية الإسلامية وكيف أن المدينة الإسلامية بهيكلها التخطيطي والعمراني ما هي إلا صدى لجوانب النشاطات الاجتماعية فيها بل ان الحياة الاجتماعية انطلقت من مجموعة من المبادئ منها المبدأ الذي ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو «لا ضرر ولا ضرار» هذا المبدأ الذي حكم إلى حد بعيد التخطيط المادي للمدينة الإسلامية حيث إن الفقهاء حددوا مظاهر الضرر المادي الناتج من تفاعل النشاطات داخل التكوينات المعمارية للمدينة الإسلامية فاعتبر الدخان الضار، والرائحة الكريهة والصوت المزعج ثلاثة مظاهر تسبب الضرر للآخرين(٣)

الدراسات السابقة:

- دراسة ا. د. كامل الكناني تخطيط المدينة العربية الإسلامية. الخصوصية و الحداثة مجلة التخطيط والتنمية العدد١٥ جامعه بغداد٢٠٠٦)
- أ.د صبا جبار نعمة الخفاجي م.د سحر باسل محمود القيسي: سمات الهيئة الحضرية التقليدية للمدينة العربية ما بين الشكل والقيم المعنوية، مدينة الكاظمية حالة دراسية، مجلة الهندسة العدد ١٠ مجلد ١٨ بغداد تشرين الأول ٢٠١٢
- دراسة م د فواز عائد جاسم كركجة جوانب من بنية المدينة العربية الإسلامية ودواعي توثيقها **مجلة أبحاث كلية التربية ألأساسية المجلد ١١، العدد١- ٢٠١١**

إن الدراسات السابقة تناولت المدينة العربية من وجهة نظر معمارية فقط والبحث يسعى إلى تناول المدينة العربية من وجهة نظر علم الاجتماع الحضري.

التخطيط العمراني الحضري للمدينة العربية الإسلامية :

مفاهيم التخطيط الحضري هو الاستراتيجية ومجموعة الاستراتيجيات التي تتبعها مراكز اتخاذ القرار لتنمية وتوجيه وضبط نمو وتوسع البيئات الحضرية بحيث يتاح للأنشطة والخدمات الحضرية أفضل توزيع جغرافي، وللسكان أكبر الفوائد من هذه الأنشطة الحضرية (الحواث على التخطيط الحضري)(٤) والتخطيط العمراني الحضري هو كيفية إنشاء وتطوير المنشآت البشرية بطريقة تتجاوز الحد الأدنى من الاقتصاد والجمال والقبول. إن المجاورة السكنية أخذت البعد الاجتماعي و سلوكيات الأسرة العربية الإسلامية بعين الاعتبار وشكلها وازدياد حاجاتها ومتطلباتها وتوفير المتطلبات والخدمات وإيجاد مراكز في المدينة العربية الإسلامية ذات مضمون اجتماعي بحيث توفر حدائق وأماكن تسمح بلقاء الحي وأهله وتعارفهم وتقوية الروابط الاجتماعية بينهم والعمل على تحقيق اكبر منفعة اقتصادية واجتماعية ولذلك نجد أن مد الشوارع في المدينة العربية الإسلامية بطول وعرض مدروسين وتقسيم المدينة، تخطيط المدينة هو عملية تحديد أفضل طريقة لتحقيق أهداف معينة في المجتمع والتخطيط الاجتماعي جزء من هذا التخطيط، الرؤية الإسلامية في تخطيط المدن مراعية الجوانب العمرانية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، أشار ابن الربيع إلى هذه الشروط وحددها بستة شروط هي «سعة المياه المستعذبة وإمكان الميرة المستمدة واعتدال المكان وجودة الهواء والقرب من المرعى والاحتطاب وتحصين منازلها من الأعداء والذعار و أن يحيط بها سور يعين أهلها، فتوفير الغذاء مطلب أساسي لنشأة المدن واستمرار حياتها ،المدينة مظهر من مظاهر التفاعل بين الإنسان وبيئته الطبيعية، موضع المدينة يعني تلك المساحة التي تقف عليها مشتملة على المعالم التي يبدأ الاستقرار فوقها وانسجام و توافق مع الحاجات الاجتماعية والاقتصادية لسكانها (٥) وتفريع المدينة إلى شوارع رئيسة وفرعية وشوارع صغيرة لسهولة التحرك والتواصل. إن بناء المدن العربية الإسلامية يهدف إلى الترابط بين عناصرها ليشكل محيطا اجتماعيا يوفر وسائل الاندماج للإنسان، لأنها بالدرجة الأولى بيت ومكان للتفاعل بين الناس، ويلعب الجانب المعنوي للمدينة العربية الإسلامية دورا محوريا والذي يتضمن عقائد الناس وقيمهم وتقاليدهم وثقافاتهم واحتياجاتهم وعلاقاتهم والحاجة إلى البعد السلوكي والإنساني، فالإنسان يصنع المدينة امتداداً إلى حاجاته المادية والاجتماعية معا وتفعيل دور الإنسان في الحياة الاجتماعية فيها وعلاقة الإنسان بالمكان علاقة تبادلية وهذا يسمى إطار السلوك سلوك الأفراد والجماعات فالإنسان يوجد المدينة ويتأثر بها فالعلاقة التي تنظم التفاعل بين الأفراد ولاءات انتماءات بناء المدينة أحياء وغيره تحمل مضمونا اجتماعيا لساكنها لان المسكن هو عالم العلاقات الإنسانية التي تكون شخصية الفرد وتؤطر سلوكه وتصمم بناء على العادات والتقاليد وثقافات السكان(٦)، (تخطيط المدن " الطائي، إياد عاشور ، ،١٠ ٢٠) وكذلك الجامع الذي يعتبر من الميزات الحضرية للمدينة الإسلامية جامعا للصلاة في وسطها ليتعرف على جميع أهلها كان لفاس مسجد في عدوة القرويين و آخر بعدوة الأندلسيين ثم أنشئ مسجد آخر في فاس الجديدة ويبرز أهمية التخطيط الاجتماعي بألا يجمع أضدادا مختلفة متباينة من السكان لسرعة التكيّف الاجتماعي بالإضافة إلى تسهيل إدارة المدينة من اجل التكيف الاجتماعي المخطط له رؤية اجتماعية تجمع الحاكم والرعية وتعمل على دمج الأفراد في المجتمع(٧).

المدينة حاجة ضرورية:

المدينة ضرورة، ولقد اختلف العلماء في تعريفها واختلفت المفاهيم حولها وعرفها عاطف غيث من الناحية الاجتماعية بأنها عبارة عن مجرد فكرة، لكن العناصر التي تتكون منها يجعل المدينة شيئاً محدداً، وتتكامل هذه العناصر وظيفيا وهذا يجعل المدينة وحدة كلية(٨)(عاطف غيث علم الاجتماع الحضري مدخل) ويصل غيث إلى استنتاج بأن المدينة ليست فقط تجمعات من الناس أو البيئة أو أماكن وليست إدارات ومحاكم بل إضافة إلى ذلك اتجاه عقلي ومجموعة من العادات والتقاليد والعواطف التي تعكس هذه العادات والقيم، وهذا يجعل المدينة ذات طابع إنساني وعرفها Louis Wirth بأنها المركز الذي تنتشر فيه تأثيرات الحياة الحضرية إلى أقصى جهات الأرض وينفذ القانون على جميع الناس (٩)(حسن حسن على المجتمع الريفي والحضري ١٩٩١) والمدينة تميزت بتوضع متغيرات محددة من أجل إطلاق صفة المدينة عليها مثل حجم السكان الكثافة البيئة التجانس التفاعل الاجتماعي(١٠) (الجولاني فاديا علم الاجتماع الحضري ١٩٩٣) أشار البحث اللغوي إلى أن كلمة مدينة ترجع أصلاً إل كلمة "دين" وأن لهذه الكلمة بهذا المعنى أصلاً في الآرامية والعربية أي أنها ذات أصل "سامي" المدينة عن الآكديين والآشوريين بالدين أي "القانون" كما أن "الديان" يقصد بها في اللغة الآرامية والعبرية "القاضي"، وإضافة إلى ذلك فإن مصدرها في الآرامية "مدينتنا وتعنى "القضاء" وتوافق هذه التفسيرات ما ورد في القرآن، فجاء تمييز المدينة عن القرية في القرآن الكريم على أساس سمة التقاضي التي أشار إليها اللفظ الآرامية سلفا"(١١) وأن المدينة لا شك موضوع مهم لكل العلوم دون تمييز ولكن أيضا هي موضوع هام في علم الاجتماع الحضري

المدينة ظاهرة اجتماعية

تعبر المدينة في الحياة التي تسير فيها عن أبعاد اجتماعية، وتعبر عن نشاطات السكان الذين يعيشون فيها ويعملون في إطارها، هي ظاهرة اجتماعية تتجلى في علاقة الناس بعضهم ببعض فهناك شبه تطابق بين الظاهرة الاجتماعية والمدينة فهي تمتاز بأنها ذات طبيعة إنسانية أي أنها تختص بالكائن الإنسان الاجتماعي فهو يعيش في مجتمع ويتعامل مع أفراده ويخضع لقوانين وتشريعات وتتعاون مع بقية الأجزاء وتستطيع المدينة تامين الحاجات الاجتماعية لسكانها فيكون للمدينة تفكير وأساليب وعمل إنساني والأفراد يتمتعون بصفات مشتركة في المدينة(١٢) (رشوان حسين المدينة دراسة في علم الاجتماع ١٩٩٨)المدينة تلقائية وليست عارضة وطارئة تصدر عن المجتمع عن الكل الجمعي من صنع المجتمع من خلال الحياة الاجتماعية التي يعيشها الناس أي أنها نشأت بسبب التفكير الجمعي لتنظيم حياة الأفراد في المجتمع، والمدينة ظاهرة عامة موجودة في كل المجتمعات ومنتشرة فيها تعبر عن الانساق الاجتماعية وتفرض نفسها على الأفراد. إن نشأة المدن مرتبطة بحاجات الإنسان التي تختلف من شخص إلى آخر تركيب الطبقات الاجتماعية في مجتمع المدينة، وحاجة كل منها إلى الأخرى، زيادة الإنتاج الزراعي ووفرته فمكّن ذلك من نشأة طبقات من التجار والمفكرين والقادة والجند وأصحاب الحرف والصناعات شكلت مجتمع المدينة وجعلته. مميزاً عن المجتمعات الريفية وغيرها صفات ومعايير، ككثافة عدد السكان وإنتاج فائض من الغذاء ووجود

سلطة مركزية وعدم المساواة بين الناس اجتماعي، احتيج إلى الاجتماع والتمدن ليكون في المدينة أناس كثير يتصرفون في هذه الأفعال المختلفة، ومع اختلاف الصبغ الكثيرة واجتماعهم في المدينة يتصل بذلك الأفعال المختلفة ويوضح أن من أسباب نشأة المدينة باعتبارها إطارا مرتبطا بطبيعة الإنسان تؤكد حتمية الاجتماع المدني(المصدر السابق ص ١٨-٢٠)

المدينة العربية الإسلامية تمتاز بأنها موضوعية لأنها محققة بالفعل لأن وجودها مستقل عن الأفراد، ومعرفتنا بها ليست فكرة بل واقعية لها تراث اجتماعي يتضمن الكثير من القوانين الاجتماعية التي يتوارثها الأجيال والتي يخضع الفرد لها وتمارس قدسية عليه(١٣) (رشوان حسين علم الاجتماع وميادينه ١٩٩٣) المدينة العربية الإسلامية تعكس العقل الجمعي والفرد ملزم بالأخذ بها فهي مستقلة عن إرادة الفرد وإلا سيعاقب، مجبر على التعلم والعمل والضبط الاجتماعي والالتزام بالقوانين، والمدينة العربية الإسلامية تمتاز بالترابط والتشابك مورفولوجيا عن طريق التواصل، هي إدارة وسياسة واجتماع واقتصاد ونظام اسري ولها جاذبية في الترفيه والتعليم والعمل والمدينة لديها معايير تصنف على أنها مدينة منها: المساحة العمرانية والتجمع العمراني ونوعية التجمع العمراني واستعمالات المباني وحالة المباني سكنية واقتصادية وخدمية والأنشطة المتنوعة لها وظائف اقتصادية تعتمد على الموارد المتاحة وأنشطة أخرى وعادات وتقاليد تميز بناء هذه المدينة والمجتمع الذي تنتمي إليه هذه المدينة ويحدد هويتها وخصائصها والفراغ الاجتماعي الذي يشكل شبكة علاقات اجتماعية متطورة ويشكل شخصية اجتماعية متميزة يمارس السكان أنشطتهم الاجتماعية ويتواصلون مع بعضهم البعض من أجل تقوية الروابط الاجتماعية وجعل المدينة مركزاً للحياة وتعتمد على حضور الآخرين وتفاعلهم، علم الاجتماع الحضري يدرس المدينة وتأثيرها على حياة وتصرفات الناس ويتعرّف على أنماط سلوكهم والعلاقات والنظم الاجتماعية من حيث نشأتها وأنواع الفاعل الاجتماعي ودراسة الأفراد ونمط حياتهم وتحليل الظاهرة الاجتماعية حتى إنه يعرف بأنّه علم حياة المدينة، وهو علم يهتم بدراسة المدينة والظواهر الاجتماعية التي تنشأ في مجتمع المدينة ويدرس نشأة المدينة ونموها وأنماطها ووظائفها والعلاقات السائدة فيها والتنظيمات الاجتماعية (١٤) (الجولاني فاديا علم الاجتماع الحضري ١٩٩٣)، ويدرس البناء والتنظيم الاجتماعي، وتكمن أهمية دراسته للمدينة عندما يدرس السلوك الإنساني وعلاقته بتخطيط المدينة

مميزات وخصوصية المدينة العربية الإسلامية :

توضيح مميزات وخصوصية التفاعل البيئي للإنسان في المدينة العربية الإسلامية ، وما هي عوامله وخصائصه للاستعانة به في تقوية الهوية العربية للمدينة العربية المعاصرة ولمواجهة التحديات الثقافية فالتكوين الشكلي والفضائي للمدينة العربية الإسلامية (النسيج الحضري) لم يكن نتيجة عفوية، بل جاء نتيجة طبيعية لتفاعل الإنسان مع البيئة الثقافية والطبيعية وهذه النتيجة هي حصيلة تجارب وممارسات لعب الزمان والمكان دورا أساسيا في بلورتها مما أعطى للنسيج الحضري خصوصياته ومميزاته، حيث إن تفاعل الإنسان مع العوامل البيئّية (الثقافية والطبيعية) في صياغة وتشكيل النسيج الحضري المميز للمدينة العربية الإسلامية يعتبر الأساس لنمو وصياغة المدن العربية

المعاصرة، وذلك لأن البيئة الصحراوية ثابتة، أما البيئة الثقافية فهي متغيرة تبعا لإطار الزمان والمكان الذي تمثله ولكنها تبقى مصوغة في قالب الثقافة الإسلامية والعربية ويمثل الدين الإسلامي العامل الأساسي (من بين عوامل البيئة الثقافية) في التأثير والتفاعل مع عوامل البيئة الطبيعية لتشكيل النسيج الحضري والتكوين الفضائي للمدينة العربية الإسلامية بينما تؤثر بقية العوامل وبدرجات متفاوتة وصيغ متفاعلة لتعزيز العامل الأساسي، والمدينة العربية الإسلامية هي ناتج لتفاعل مقومات وأفكار الحضارة العربية الإسلامية مع الثقافات المحلية والظروف البيئّية والمناخية السائدة، حيث تنتج الشخصية الحضارية من تفاعل التشريع والسلوكيات مع الثقافات المحلية للبيئة، فيتميز مجتمع إسلامي محلي عن آخر(١٥) Haurani، F IsIamie cities(١٩٨٩، ، وتتميز تبعا لذلك مدينة عن أخرى مع اشتراك المدن المختلفة في العالم الإسلامي بطابع حضري ومشهد حضري واحد إن ذلك يظهر واضحا من خلال مستويات التعبير عن سلوك وحضارة مجتمع المدينة العربية الإسلامية، وبدراسة النمط العمراني الإسلامي التقليدي من خلال الهيكل الثقافي ـ الاجتماعي وأنشطته يتضح أن الحاجة إلى التحكم في السلوك والاتصال الجماعي يعتبران من أهم المحددات لتصميم الفضاءات، ابتداء من تصميم الغرف في المسكن وحتى تجمع المساكن مع بعضها لتشكيل هيكل النسيج الحضري. وتأخذ العلاقات الاجتماعية والتماسك الاجتماعي أهميتها في المجتمع على الأساس من الروابط الروحية ـ الجماعية، حيث يرى الكثير من الباحثين أن الشكل المادي ـ الفيزيائي يعطي الدلالة على مدى قوة العلاقات الإنسانية وتماسكها في المجتمع، لذلك كان للتعاليم الدينية أحيانا أثرها المباشر في تنظيم العمران وبلورة شخصية معينة للعمارة، ويظهر هذا الأثر بقوة في العمارة الإسلامية، فالمدينة العربية الإسلامية تتكون من مجموعة من المحلات السكنية المتمايزة فيما بينها، والمؤلّفة من مجاميع من الدور السكنية المتكتلة، حيث تشترك المناطق السكنية جميعها بسيادة روح التآلف والتجانس مع بعضها من جهة، ومع باقي مكونات وأجزاء المدينة العربية من جهة أخرى، وذلك من خلال أسلوب التخطيط العضوي الذي يستجيب للسلوك الفطري ـ الانسيابي الذي يسود أفراد المجتمع العربي المسلم، حيث التفاعل الحيوي المستمر بين مكونات المدينة والمحيط بكل ما يعنيه هذا التفاعل من معنى، وتتحقق هذه العضوية في احترام المناخ لينعكس على الهيكل التنظيمي للمدينة في شوارعها وأزقتها المحدودة العرض والمحمية بجدران الواجهات التي يمنحها الظل، فحققت تلك الشوارع أكبر قدر من شروط الملاءمة المناخية وهكذا شأن الأسواق التقليدية المسقوفة التي تؤمن حماية من جهة وتساعد في تكوين ظروف مناخية محلية مريحة(١٦٠) (علي سيد عباس أثر البعد البيئي على تخطيط المدن ٢٠٠٧) إن الأحياء السكنية في جميع تلك المدن تمثل المحيط العمراني ذا الارتفاع الواطئ الذي يلتف ويحيط بمركز المدينة المؤلف من المسجد الجامع ودار الإمارة واللذين يقعان على المحور الرئيسي للحركة التي تخترق المدينة وعلى جانبي هذا المحور الرئيس للحركة التي تخترق المدينة تقع الخانات والدكاكين والمحلات التجارية من دار الإمارة، فإن مناطقها السكنية بقيت تلتف حول المسجد الجامع الذي يرتفع بقبته ومنارته ليهيمن على خط سماء المدينة فهو الذي يمثل القيم الثابتة في الإسلام وإن كل ذلك يدلل بأن الهيكل الحضري للمدينة العربية الإسلامية يتحدد أساسا بتأثير القيم الدينية والمبادئ والقيم الأخلاقية والروحية التي انبثقت مباشرة من الإيمان بالإسلام، الذي لا يمكن ولا تستطيع بوسائلها التقنية والتكنولوجية تغيير ذلك(١٧)(خلوفي، فهيمة تحليل الأنماط السكنية في المدينة العربية ٢٠٠٠).

العوامل المؤثرة في صياغة النسيج الحضري للمدينة العربية الإسلامية :

العقيدة الإسلامية :

يعتبر العامل الديني أمرا مهماً في نشوء وتطور الكثير من المدن في التاريخ، إن الإسلام أبدل العصبية القبلية بعصبية المواطن والأرض، الدين بطبيعته عملية اجتماعية جماعية يتطلب شيئاً من الاستقرار والتحضر، أهمية الفكر الإسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية في طبيعة الفعاليات التي يطلبها وذلك من خلال توزيع استعمالات الأرض ونظام الحركة فيها، المدينة ظاهرة متميزة عن غيرها

النظرة التاريخية :

المدينة العربية الإسلامية استمدت روحها من الدين الإسلامي، وجسمها من تراث الحضارات السابقة، ولقد انتقت من هذا التراث ما يلائمها لإبراز روحها، ونلاحظ أن لتلك الحضارات تأثيراً كبيراً في العرب والمسلمين المدينة العربية الإسلامية كائن حي يتأثر و يؤثر(١٨) (الهاشمي، زينب زبير بغداد٢٠٠٠).

الجوانب الاجتماعية :

الشريعة الإسلامية نظمت العلاقة بين الإسلام والإنسان وخالقه، حددت العلاقة بين الإنسان والإنسان قاصدة تحقيق التماسك الاجتماعي والأسري، فالهياكل الاجتماعية للمدينة العربية الإسلامية ، تتميز بعلاقات إنسانية حقيقية من خلال مفهوم الاحتواء الذي يعبر عنه التوجه نحو الداخل وعزل البيئة الخارجية، فإنه في الوقت نفسه يتضمن مفهوم الاشتراك والتجمع والانتقاء، الجامع فضاء مخصص للعبادة والصلاة والتأمل، التجانس بين سكان القطاعات كان يستند بالدرجة الأولى على أساس ديني وأسري وليس على أساس الغنى، العادات العادات والتقاليد التي تبلورت بشكل متوارث بتأثير الحضارات التي مرت على مر العصور أثرت في العلاقات الاجتماعية، مما انعكس في السلوك الاجتماعي وتشكيل النسيج الحضري للمدينة العربية الإسلامية العادات والتقاليد التي تبلورت بشكل متوارث بتأثير الحضارات التي مرت على المنطقة على مر العصور أثرت في العلاقات الاجتماعية مما انعكس في السلوك الاجتماعي في صياغة وتشكيل النسيج الحضري للمدينة العربية الإسلامية من خلال الحلول المألوفة لأفراد المجتمع والنابعة من تعاليم الدين الإسلامي وبشكل يتلاءم ويتجاوب مع مشكلات المجتمع ويتفق مع العادات والتقاليد وسلوكيات الإنسان في المجتمع.

مواد التشييد والإنشاء :

المادة الإنشائية وخصائصها هي التي حددت الأشكال المعمارية منذ البدء، وإنّ عوامل البيئة الطبيعة التي نشأت فيها المدن العربية الإسلامية فرضت المواد المتوفرة، حيث إن توفر مادة الطين في بلاد العرب أدى إلى استخدام هذه المادة في صناعة الآجر وبالتالي تشييد الأبنية بالآجر وحسب قدرات الإنسان المتاحة.

المقياس الإنساني:

اعتمدت المدينة الإسلامية المقياس الإنساني في تشكيلها وتوسيعها، وهو مقياس ينبع من احتياجات الإنسان المادية والحسية، وقد قوى هذا المقياس تعاطف الإنسان مع محيطه وعمق اتصاله بالماضي، والمقياس الإنساني يظهر في الامتداد الأفقي لإحياء المدينة وفي الارتفاع الملائم لواجهات العناصر العمرانية المطلة على الأزقة والمحاور التقليدية، كما يظهر في السلوكية الاجتماعية التي تفرضها المسالك الضيقة على المارة والسكان ويبدو أن التكوين العضوي ناسب حياة المسلم وساعد في تحقيق الإلهام الروحي جميع مستويات التكوين الفضائي العامة والخاصة والتفصيلية، فعلى المستوى العام يتحدد حجم المدينة العربية الإسلامية وأبعادها بالدرجة الأولى بإمكانية حركة السابلة، أما على المستوى الخاص، فإننا نرى أن حجم الفضاءات العامة من أبنية وساحات وطرق وأزقة وأبعادها الأفقية، إضافة إلى الأبعاد العمودية للأبنية المطلة عليها جميعا ذات مقاييس إنسانية في حين تكون أجزاء الأبنية وتفاصيلها من فتحات ومداخل وفضاءات داخلية ذات أبعاد مكافئة لأبعاد جسم الإنسان، وإنّ مفاهيم الدين الإسلامي وتشريعاته كان لها دور كبير في وجود هذه الخاصة في مدننا العربية الإسلامية، حيث إن مفاهيم الجوار، وصلاة الجماعة وتحقيق الخصوصية، وعدم الشرفية وغيرها من التعاليم الدينية قد أثرت في تكوين هذا النسيج الحضري في المدينة العربية الإسلامية (١٩).

اتجاهية النسيج الحضري:

تتميز معظم العناصر التخطيطية المكونة للنسيج الحضري للمدينة العربية الإسلامية بالتوجه نحو الداخل، حيث إن المظهر العام للمدينة يظهر أن كل عنصر من هذه العناصر يعطي اتجاهاً ذا معنى معين غير أن الاتجاهية الأكثر تأثيراً في التكوين الفضائي للنسيج الحضري للمدينة، هي توجيه المسجد الجامع إلى الكعبة، النسيج الحضري يتكون من عنصرين هما الكتلة والفضاء، وإنّ نمط العلاقة بينهما يؤشر لنمط العلاقة بين الإنسان والمجتمع.

الأهداف التي أنشئت من أجلها:

بنى العرب المسلمون الكثير من المدن الإسلامية مع هجرة الرسول الأكرم (ص) وأسست المدن الإسلامية تبعا لوظائفها وقت تأسيسها(٢٠) (الهذلول، صالح بن علي **المدينة العربية الإسلامية ، ١٩٩٤**م) فمنها معسكرات حربية ثم تطورت إلى مدن مثل القيروان والكوفة ومنها لأغراض إدارية مثل واسط، ومنها حواضر للدول القاهرة وفاس ومنها ديني كالنجف وكربلاء وسكن العرب المسلمون مدنا فتحت على يد العرب المسلمين مثل دمشق وحلب والقدس الشريف وتأثر السكان بالمبادئ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية، أنماط حياتهم في داخل هذا المجتمع تأثر بالإسلام وتعاليمه (٢١)(Haurani، F IsIamie cities،) ووجدت مرافق المدينة المتعددة و الأسواق التخصصية وتحاط أغلب المدن بأسوار وخنادق لتحميها من هجمات الأعداء، نجد في مقولات الكندي وأولاد موسى أن تكون عمارة المدن متماشية مع كافة السكان والتعايش ضمن روح الإسلام (٢٢)(كتانه، د لطف

الله جنين، المدن الإسلامية في القرون الهجرية الأولى ٨٠ ١٩) البيت في المدينة الإسلامية جاء تلبية لاحتياجات مناخية واجتماعية و معاني التكافل للعروبة و الإسلام والاهتمام بالحاجة الاجتماعية للمسلمين وغيرهم بالانتماء الكامل إلى محيطهم وبيئتهم المبنية بالاستناد للعقيدة الإسلامية.

مكونات المدينة العربية الإسلامية :

يشكل المدينة العربية الإسلامية مجموعة مكونات هي: منظمة للعلاقة الاجتماعية بين الإنسان والإنسان، والمسجد من أهم المنشآت العامة في المدينة الإسلامية لما له من دور أساسي في حياة مجتمعها (٢٣) إذ يعتبر زيادة على الوظيفة الدينية التعبدية الجامع موضعه في المدينة باعتباره النواة الأساسية فقد كان أول ما يختط المسجد المسجد الجامع من أهم المنشآت العامة في المدينة الإسلامية، ودار الإمارة للمسجد الجامع أولوية منذ النشأة الأولى للمدينة وجاء بعد ذلك في المدن الناشئة دار الإمارة والدواوين ومركز القضاء في قلب المدينة باعتبارها تمثل مركز الإدارة في المدينة سواء الشوارع التجارية(٢٤) والأسواق من أهم العناصر التخطيطية التي ارتبطت بالسكان في المدينة الإسلامية الشوارع التجارية، والأسواق من أهم العناصر المكونة للتراث الحضاري للمدينة الإسلامية القديمة، الأسواق في المدينة الإسلامية كانت تتميز بالتنظيم المتقن وتصنيف مختلف السلع في أماكن تختص بكل صنف منها شبكه الطرق نموا مستمرا عبر مراحل نمو المدينة الإسلامية منذ الفترات الأولى لها حيث لعبت أدوارا اجتماعية واقتصادية وثقافية...فضلا عن مواصفاتها الفيزيائية الدالة على مواقعها في المدينة ووظائفها وأشكالها...حيث اتسمت بالتدرج في المجالات العمرانية من عامها إلى خاصها، تخطيط المدينة الإسلامية تميز بالحرص على حياة الجماعة والجيرة والتقارب الأسريّ فالأزقة بعرض سبعة أذرع دليل على مواجهة الأبواب بعضها لبعض وقربها لبعضها البعض مما يحيي حق الجار ويقوي رابطة التآلف التي قواها الإسلام بأمور الزيارات والدعوات والمحافظة على العلاقات الطيبة فيما بين الجيران ويوفرا لترفيه(٢٥) يوليه الدين الإسلامي لهذا العنصر من أهمية، لما يصفه القرآن الكريم في الكثير من آياته وتصويره الرائع للحدائق المثالية التي تمثل نهاية المطاف للمؤمن للمسكن في الإسلام حرمة وقداسة وخصوصية إذ يمثل الحصن الذي تعيش فيه الإقامة الأسرة والحضن الذي يتربى فيه الأبناء...فكان له في الإسلام آداب وشروط جسدتها المدينة الإسلامية في عصورها الذهبية الترابط الاجتماعي الخاص بالأسرة والحياة الداخلية للفرد الاهتمام باستغلال المجال الداخلي واستعماله بدقة من قبل السكان وفقا لتوجيهات الدين إن ارتباط المجتمع بالعادات والتقاليد يختلف من مجتمع إلى آخر وحسب مدى تأثره بالحضارات التي تعاقبت عليه وهذا قد انعكس على المراحل المتعاقبة لنمو المدينة من خلال التكوين الفضائي للنسيج الحضري وارتباطاته، حيث يمكن استقراء تاريخ المدينة العربية الإسلامية ليس فقط في الكيان العمراني لإحيائها المختلفة وفاءاتها العامة ولكن أيضا في حياة الفرد وعلاقاته الإنسانية وتكويناته الاجتماعية(٢٦).

العمران والمدينة العربية الإسلامية :

الإسلام دين حضارة مؤسسة للمدن وهو دين تمدن، وجمعه الدين والتجارة يضع قاعدة التعامل في التجارة ينظم عمله الدين يوجهه الفرد والمجتمع وسلوكهما داخل المدينة، مدينة القيروان مثلا تعتبر أقدم وأهم المدن الإسلامية بل هي المدينة الإسلامية الأولى في منطقة المغرب العربي لأربعة قرون عاصمة الإسلام الأولى لإفريقيا والأندلس ومركز حربيّ للجيوش الإسلامية ونقطة ارتكاز رئيسية لانتشار اللغة العربية نذكر القائد العربي الكبير عقبة بن نافع مع الحديث عن القيروان وتعني استراحة القافلة فالقيروان في منبسط من الأرض مديد يسمح باستنفار الفرسان وتوطيد الإسلام بين السكان فقد كانت الصناعة في القيروان على جانب كبير من التقدم والإتقان، وتعد عنصراً مهماً من ثروة الشعب العامة، ورفاهيته وفي المدينة العربية الإسلامية تشتهر صناعة المنسوجات و مركز الإشعاع الثقافي الديني شأن كل مدينة إسلامية (٢٧)(أ.د. عبد الملك **منصور** مدينة القيروان ٢٠١٠).

المقياس الإنساني في بناء المدينة :

وهو مقياس ينبع من احتياجات الإنسان المادية والحسيه وقد قوى هذا المقياس تعاطف الإنسان مع محيطه وعمق اتصاله بالماضي والمقياس الإنساني يظهر في الامتداد الأفقي لإحياء المدينة وفي الارتفاع الملائم لواجهات العناصر العمرانية المطلة على الأزقة والمحاور التقليدية كما ويظهر في السلوكية الاجتماعية التي تفرضها المسالك الضيقة على المارة والسكان، ويبدو أن التكوين العضوي ناسب حياة المسلم وساعد في تحقيق الإلهام الروحي الذي كان يركز على الرغم من اختلافه على مدى أقطار العالم الإسلامي- على الفضاءات الداخلية للسكن مقياسها الإنساني تمثل عنصرا من عناصر المعيشة ووحدة الجيرة السكنية والوحدة العمرانية للمدينة نرى أن النسيج الحضري يتكون من عنصرين هما الكتلة والفضاء وان نمط العلاقة بينهما يؤشر لنمط العلاقة بين الإنسان والمجتمع حيث تمثل الكتلة الجانب المادي ويمثل الفضاء الجانب الروحي والمعنوي والمدينة العربية الإسلامية تتميز بتداخل الجسد مع الروح في نسيج متراص في علاقة يكمل فيها احدهما الآخر(٢٨). (الكناني، كامل، سيام خروفه ،"الاعتبارات الاقتصادية، ١٩٩٩،) .

المعايير الإسلامية في عمارة المدن :

المسجد ومركز الحكم والأمارة يمثل مركز المدينة وجميع الطرق الرئيسة في المدينة تصل بين المناطق السكنية ومركزها المتضمن المسجد الجامع وقصر الأمارة والسوق الرئيس بالمدينة.

دور السكان التي تقع على امتداد الطرق الرئيسة وتمتاز بسعة مساحتها وتعدد غرفها بينما تقع أحياء الطبقة الفقيرة من السكان خلف الأحياء السكنية الغنية التدرج في الشوارع فنجد الشارع الأعظم في البصرة بالعراق ٦٠ ذراعاً و٢٠ ذراعاً لغيره أما الأزقة أو الدروب فقد حددت بـ ٧ ذراع وهذا المقياس. قد ارتبط تحديد مقاييس الطرقات وتدريجاتها بعوامل مختلفة منها ما هو مستقل أصلاً بنظام تخطيط المدينة ومنها ما هو مرتبط بطبيعة الموقع والمناخ وطريقة ونوعية الارتفاق.

نظام الأسواق التخصصي بحيث نجد أسواق الحدادة ـ العطارة ـ النجارة ـ الصناعات التقليدية.

تعدد مرافق المدينة في المدة الإسلامية الأولى من حمامات ومدارس وزوايا ومستشفيات وخانات.

الأسوار وتحاط أغلب المدن بأسوار وخنادق لتحميها من هجمات القبائل المتجولة وأطماع الحكام المجاورين. منطقة الضواحي وتقع خارج السور حيث تتواجد الحقول الزراعية والمراعي التي تحتضن القرى. يوجد نظام الحسبة والمحتسب وهو جهاز يختص المحافظة على الطرقات واتساعها، ونظافة الشوارع ومراقبة المباني وارتفاعها، وعدم الإطلال على الجار أثرت على تحسين العديد من العناصر المعمارية الأخرى مثل القوس والقبة والعمود(٢٩) (علي، سيد عباس، أثر البعد البيئي على تخطيط المدن والعمارة العربية ٢٠٠٧).

المركب الحضري للمدينة العربية الإسلامية :

مرت المدينة العربية الإسلامية بمراحل متعددة :

النشأة المرحلة التي يغلب عليها الطابع العسكري، **النضج والازدهار** وهي مرحلة التجانس في جميع الفعاليات، **الاستقرار** حيث تستقر في تركيبها الوظيفي ظهرت مفردات تشترك المدينة العربية الإسلامية بها :

- الاستخدام الديني العبادات والطاعة وممارسة الشعائر الدينية للأفراد في المسجد الذي كان محور المدينة.
- الاستعمال التجاري وجود أسواق متسلسلة حيث لكل حرفة مكان مخصص لممارسة عملها وبحسب كل حرفة ووجود سوق مركزي، ثم تتابع بقية الأسواق.
- الاستخدام السكني بنيت الأحياء وكان كل حي يتجانس عناصره ومكوناته بناء البيت العربي الإسلامي الاستعمال السكني في المدينة العربية الإسلامية مساحة تتراوح ٧٠ % من مساحة المدينة.
- الاستخدامات العسكرية.
- القصور.
- الدواوين.
- السوق المركزي السوق الإسلامي المركزي وموقعه بالقرب من المسجد الجامع وسهولة الوصول من كل أطراف المدينة أسواق المدينة الإسلامية بكونها مسقفة ومعبدة(الجنابي، صلاح حميد ١٩٨٧).
- الشوارع: الشوارع في المدينة العربية الإسلامية وسيلة الاتصال لممارسة الفعاليات التجارية والسياسية والدينية.
- الجامع الكبير.
- الاستعمالات الصناعية.

الاستعمالات الأخرى وتشمل:

- المشافي.
- الحمامات.
- النزل (٣٠) (ا لجنابي ، هاشم خضير المدينة الإسلامية وخصائصها ١٩٨٠).

مدينة دمشق القديمة:

تحقيق الدعوة إلى الإسلام، ذلك الدين الذي بدأت تعاليمه في تهيئة المجتمع الإسلامي الجديد لحياة حضارية تلازمت تماما مع اهتمامه بالمدينة، وبرزت هنا أهمية الوطن والأرض وتنمية الشعور بالانتماء.اتضح أن الإسلام أبدل العصبية القبلية بعصبية المواطن والأرض واتجهت أفكار الإسلام بمسميات جديدة كأهل قباء و أهل المدينة أهل الطائف ولهذا الاتجاه دلالته الحضرية والاستيطانية واختلفت أسباب نشأة المدن الأخرى التي لم تكن حواضر الملك أو مراكز الإدارة، وتنوعت هذه الأسباب وارتبطت بعوامل كثيرة منها اقتصادية وأخرى حربية ودينية واجتماعية وسياسية وبدأت المدينة بنواة عمرانية ثم تطورت وازدهرت واتسعت بفضل توفر المقومات الحضارية لقد كانت القرون الوسطى، وبصورة خاصة القرن الثامن والتاسع والعاشر مرحلة مهمة في تاريخ المدن التي أسسها العرب في العالم الإسلامي وهناك من يدعي أن المدن التي أوجدها المسلمون خارج جزيرة العرب قد يزيد عن مئتي مدينة خلال حكمهم الطويل في دور الخلفاء الراشدين والعهدين الأموي والعباسي وفي دور الدويلات الإسلامية فضلاً عن القلاع والحصون والأسواق بعضها أصبحت مدناً وبقيت تحمل أسماءها الأولى كما انتبه المسلمون إلى تعمير ما خرب من المدن وتجديدها ومن الطبيعي أن تكون الحركة العمرانية الحضرية ظهرت في عدة مدن كالبصرة التي أسست سنة ١٤ هـ والكوفة سنة ١٧ هـ وبغداد ١٤٥ .

احتلت دمشق عبر تاريخها الحضاري مكانةً متميزةً في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية في العلم والثقافة والسياسة والفنون ويعود تاريخ تطورها الثقافي والحضاري إلى الألف الثالث قبل الميلاد، تعد مدينة دمشق من أقدم مدن العالم بل هي أول عاصمة مأهولة في التاريخ الإنساني، و دمشق أقدم مدينة ظهرت على وجه الأرض قد تعد هي والقدس في فلسطين والجيزة أو منف في مصر هي أقدم مدن العالم وقد جاء في معجم البلدان(لياقوت الحموي أنّ أول حائط وضع في الأرض هو حائط دمشق. وكانت دمشق منذ بداية تاريخها منظمة ولها شوارع متعامدة تحيط بها الأسوار والأبواب التي كانت شديدة الأهمية في حماية المدينة وسكانها، وقد كان لسور دمشق سبعة أبواب في العهد الروما ني وكانت تزيد أو تنقص عن هذا العدد كلما جرى تجديد السور حيث كان يجري سد أبوابٍ وفتح أبوابٍ أخرى، ويصف المؤرخ حسن البدري في كتابه "نزهة الإمام في محاسن الشام" أبواب دمشق القديمة هذه، والتي كانت تحتوي على صور للكواكب ومداراتها، وطيلة تاريخ المدينة لم يزد عدد أبوابها على العشرة هي: في الجهة الشمالية ٤ أبواب هي: باب توما وباب الفرج وباب الجنيق، وباب الفراديس وفي الجهة الجنوبية بابان ؛ هما:

باب كيسان وباب الصغير وبالجهة الشرقية بابان ؛ هما: باب شرقي ، وباب السلام وأخيرا وفي الجهة الغربية هناك بابان ؛ باب الجابية وباب النصر ، (٣١) (سوفاجيه ، جان دمشق الشام بيروت ١٩٣٦) ويعود تاريخ تطورها الثقافي والحضاري إلى الألف الثالث قبل الميلاد ، وقد أثبتت الأبحاث التاريخية أنَّه في نهاية الألف الثانية قبل الميلاد وضع الملك الآرامي ريزون قواعد مملكته في دمشق وأول تاريخ مدون لها يوضح أنَّها كانت موطناً للآراميين ــ وهم من العرب العاربة وهم من أصول العرب في أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد فتح العرب المسلمون دمشق عام ١٤هـ/٦٣٥م ـ ٦٣٦م في عهد الخليفة : عمر بن الخطاب رضي الله عنه بجيش من أبرز قادته أبو عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد وقد ازداد تألقها الحضاري عندما أصبحت عاصمة الدولة العربية الإسلامية في العام ٤١هـ/ ٦٦١م في عهد الدولة الأموية الأولى ، حيث دخلت الجيوش العربية الإسلامية دمشق في القرن السابع الميلادي لكي تتحول المدينة إلى عاصمة للإمبراطورية الإسلامية الكبرى التي امتدت إلى حدود الصين شرقاً وإلى مياه المحيط الأطلنطي غرباً. في العصر الأموي ازدادت مساحة العمران في دمشق وشهدت المدينة العمارة الإسلامية على أصولها ممثلة في قصور الخلافة الأموية والجوامع الكبيرة ، وكان من أهم مباني تلك الفترة الجامع الأموي الكبير الذي بني في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك وهو أحد أجمل المباني العربية الإسلامية في العام وجرى بناؤه على نموذج المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة. والجامع الكبير كان في السابق كنيسة ؛ وهي الكنيسة المعمدانية حيث أمر الخليفة الوليد بن عبد الملك بتحويلها إلى مسجد وهناك آثار مسيحية ظاهرة للعيان في المسجد لم تهدم بفضل سماحة الإسلام والفاتحين المسلمين حيث يحتوي المسجد على ما يعتقد أنَّه ضريح النبي يحيى عليه السلام ويقدم الاصطخري إبراهيم بن محمد الفارسي في كتابه «الأقاليم» وصفاً عاماً لدمشق أواسط القرن الرابع الهجري مبيناً لنا لمعالم الرئيسة للمدينة : الأرض والأشجار والمياه يصف مسجدها الكبير الذي «ليس في الإسلام أعمر ولا أكبر بقعة منه...» ، ويضيف الهروي علي بن أبي بكر الموصلي وهو سائح مشهور من القرن السادس الهجري في كتابه «الإشارات في معرفة الزيارات» المزيد من الوصف للمدينة مقدماً الملامح الخارجية لمدينة دمشق وما يحيط فيها من جبل قاسيون ، جبل بردة (برزة) ، إضافة إلى قرى وسهول المزه ، وبرزة وعذراء وهو في كل ذلك يقدم ملامح تلك المعالم على ما فيها وبخاصة ما اتصل بروايات وفيات الصحابة والتابعين ، وبأخبار الأنبياء وهي كثيرة ، تتجاوز ظاهر المدينة إلى أحيائها(٣٢) (حسين ، عبد الرزاق عباس١٩٧٧).

الجامع الأموي:

وهو من أكبر المساجد في بلاد الشام ويقع في قلب دمشق في نهاية سوق الحميدية الأثري وبالقرب من قلعة دمشق التاريخية ، ويعده المؤرخون واحداً من أشهر المعالم الإسلاية في العالم ، ويتميز هذا الجامع الذي بناه الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك ٩٦ ـ ٨٦هـ في القرن الثامن الميلادي (بين ٧١٥ ـ ٧٠٥م) بأنّه متسع وضخم وضخامته هندسة معمارية إسلامية وهو تحفة فنية رائعة الجمال ، وقبته الضخمة ومآذنه الثلاث ولوحاته الفسيفسائية وهي من روائع الفنون الشرقية وهو مثال على الطراز المعماري العريق الذي لا يموت منذ مئات السنين.. لقد ظل الجامع

الأموي شامخاً على مر العصور (٣٣) (وزير يحيى، ٢٠٠٤م). يحتوي على ضريحي النبي يحيى وصلاح ومشهد الحسين عليه السلام وقلعة دمشق والحمام الأثري (نور الدين) في البزورية.

الأبعاد الإنسانية في المدينة العربية الإسلامية :

المدينة الإسلامية ذات تنظيم يوجد في مركزها المسجد وتؤدي الطرقات إلى هذا المركز حيث يجتمع الناس العد الإنساني الأول هو التجميع وليس التباعد تنمية الجوار مثل **تنمية القرى والأرياف** وتبني المساجد والمدارس والمصانع المدينة الإسلامية تخطط منذ إنشائها لتلبية مطالب الإنسان ولها **وظيفية** ظهرت الجامعات قبل أوربا بقرنين أول جامعة هي بيت الحكمة في بغداد ثم جامعة القرويين سنة ٨٥٩ م في فاس ووجد البيمارستان ليقدم الخدمة المجانية من العلاج الحمامات العامة ومطاعم الفقراء وخانات المسافرين وإنشاء المدن وبيوت اليتامى والفقراء وانتشار **نظام الوقف** لأغراض اجتماعية ولإطعام الغرباء والمسافرين وإقامتهم ووقفاً لتعويض الخدم وعدم أذيتهم من قبل من يعملون لديهم أن المدينة العربية الإسلامية مدينة تجمع السكان حول مركز حضاري ديني ثقافي وهي مدينة وظيفية تتسم بالخصوصية والوحدة بين عناصرها.

الحياة الاجتماعية في المدينة العربية الإسلامية :

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية تتصل اتصالا مباشرا بالحياة السياسية والاقتصادية والفكرية السياسة الداخلية من أبرز العوامل التي تؤدي إلى انصراف السلطة إلى الإصلاحات الاجتماعية والعناية بالمرافق العامة وتحقيق الرفاهية الاجتماعية للشعب الصراع السياسي غالبا ما يؤدي إلى صراع اجتماعي يفتت الوحدة الاجتماعية ويبعثر جهود أبناء المجتمع الواحد فقد ارتعدت حياة بغداد أثناء صراع الأمين والمأمون وتمزقت مدن الأندلس وتهاوت واحدة وراء الأخرى، انعكست حياة المدينة العربية الإسلامية مثلا على حياة مجتمع القاهرة وبصفة خاصة فيما يتعلق بمظاهر الاحتفالات والمواكب ومظاهر التسامح الديني مع المسيحيين وتصاوير في الآثار الإسلامية أثرت الحياة الدينية والفكرية تأثيرا واضحا في الحياة الاجتماعية ولاسيما أن الدين الإسلامي ينظم حياة المجتمع في أدق تفاصيلها فهو يشكل الإطار العام لسلوك **المجـ**تمع داخل المدينة من الناحية الاجتماعية حيث تحطم النظام القبلي الذي قام على أسسه المجتمع العربي العادات والتقاليد التي تأثرت تأثرا واضحا بالتيارات المختلفة وبقيت اللغة العربية سيدة موقفها وتأثرت حياة المدن الاجتماعية بالأحوال الاقتصادية ويكفي أن نشير إلى توجّه سياسة الأمويين نحو الاعتماد على الزراعة كمصدر ثابت، وتبع ذلك سياسة بناء الأسواق والمنشآت، ظهور الأصناف والحرف كتكوينات اجتماعية في المدينة الإسلامية .مما يجذب الناس إليها وتعبر حياة العامة عن الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية انتقال العادات والتقاليد عبر أجيالها الربط بين الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية تخطيط المدينة لممارسه النشاطات الاجتماعية أن المدينة الإسلامية بهيكلها التخطيطي صدى النشاطات الاجتماعية فيها تعتبرا.لقواعد الإسلامية الاجتماعية انعكاسا مباشرا على الحياة الاجتماعية في المدينة على سبيل المثال المبدأ الذي

ورد في حديث رسول وهو «لا ضرر ولا ضرار»حكم التخطيط المادي للمدينة الإسلامية اخذ بعين الاعتبار الضار للسكان مثل الدخان الضار، الرائحة الكريهة والصوت المزعج ثلاثة مظاهر تسبب الضرر للآخرين و تصنيف الأسواق خضع لهذا المبدأ أمّا ما يخص نظام الحياة الأسرية فإنه يحفظ الحرمات والعرض ولم يتسامح في كشف حرمات المنازل الحرص على «الخصوصية »وعدم كشف الحرمات و تحقيق الخصوصية الذي يؤكد عليهما القانون الإسلامي ومن هنا تشابهت المنازل الإسلامية لتحقيق هدف أساسي «هو تحقيق الخصوصية المنزل في المدينة الإسلامية وعاء للأنشطة الاجتماعية تلاصق المنازل والتكديس في حياة المدينة انعكس على قوة الترابط الاجتماعي مما أدى إلى تقارب خصوصا النساء أو الأطفال الذين يوحدون مشاعر الإباء وهنا تظهر السلطة الاجتماعية المسؤولة لحل أية مشكلات بين الأسر، شوارع المدينة وأسواقها وعاء مهم بين أوعية النشاط الاجتماعي((٣٤)

استنتاجات:

- إن للعقيدة الإسلامية دوراً أساسياً ينعكس على النسيج الحضري، الاحتياجات الروحية والمعنوية للفرد تنتظم الاحتياجات المادية تتوازن مع المعنويات مع الماديات وكذلك فهي تنظيم للاحتياجات المعيشية للمجتمع من خلال القيم السلوكية الحصول على الإنسان المسلم المتكامل العقيدة الدور الأساس في تشكيل عمارتها.
- إن قوام المدينة العربية الإسلامية قد بني على أساس العلاقة القائمة ما بين البشر على التعايش والتعامل الحضاري.
- تمثلت العمارة الإسلامية بعمارة المساجد والوحدات السكنية المحيطة حول المسجد مما عكس صفة التلاحم والتعاطف الاجتماعي.
- استمدت المدينة الإسلامية وجودها من الجوانب الفكرية للدين الإسلامي في الجوانب الثقافية والحضارية فلم تكن عمارة مفروضة على الإنسان بل نابعة منه.
- تمثل مدينة دمشق نموذجًا لمعظم المدن العضوية التقليدية.
- ضرورة الحفاظ على الشكل المعماري للمدينة القديمة والعمل على تطويره.
- توظيف القيم والخصائص المعمارية التقليدية في عمليات التحديث الحضري.

المراجع

١) عبد الستار محمد عثمان.د المدينة الإسلامية عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة الكويت لعدد١٢٨ - ١٩٨٨.

٢) عثمان المصدر السابق ص١٠.

٣) عثمان ص٢٩٤.

٤) الحواث علي التخطيط الحضري ط١ ليبيا دار الجماهيرية ١٩٩٠ص٣١- ٣٥.

٥) **المدينة الإسلامية عثمان ص ٨٠- ٩٠.**

٦) الطائي، إياد عاشور تخطيط المدن حتى مطلع القرن الرابع دراسة تراثية في المغرب العربي الهجري" ، ط دار دجلة، عمان الأردن ،١٠ ٢٠.

٧) المدينة الإسلامية عثمان ص ١٠٤- ١٠٨.

٨) عاطف غيث علم الاجتماع الحضري مدخل نظري بيروت دار النهضة ١٩٨٣ص١٢٣ ،١٢٩.

٩) عبد الستار محمد عثمان المدينة الإسلامية عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة الكويت لعدد١٢٨ - ١٩٨٨ص١٦.

١٠) حسن حسن على المجتمع الريفي والحضري دراسة مقارنة بسيطة الإسكندرية المكتب الجامعي الحديث ١٩٩١ ص٨٥.

١١) الجولاني فاديا علم الاجتماع الحضري الإسكندرية مؤسسة شباب الجامعة ١٩٩٣ ص٤٠.

١٢) رشوان حسين المدينة دراسة في علم الاجتماع الحضري ط٦ الاسكندرية المكتب الجامعي الحديث ١٩٩٨ص٦٠ ـ٦٤.

١٣) رشوان حسين علم الاجتماع وميادينه ط٢ الاسكندرية المكتب الجامعي الحديث ١٩٩٣ ص ٥٢.

١٤) الجولاني فاديا علم الاجتماع الحضري١٩٩٣.

١٥) Haurani ،F IsIamie cities ،٣٠□٦٠ ،oxford press ،London Lewis ،parry ،spread of lslam, pp٩٠ - , Manchester press,١٩٨٩.

١٦) علي سيد عباس اثر البعد البيئي على تخطيط المدن والعمارة العربية الإسلامية مؤتمر الأزهر الأندلسي التسع نيسان ٢٠٠٧.

١٧) خلوفي، فهيمة تحليل الأنماط السكنية في المدينة العربية الإسلامية دراسة تطبيقية لمدينة قسطنطينة – الجزائر رسالة ماجستير مركز التخطيط الحضري و الاقلمي للدراسات العليا – جامعة بغداد، ٢٠٠٠ ص ٢٦ –

١٨) الهاشمي، زينب زبير الخصائص التخطيطية والتصميمية المستقرات البشرية القديمة في بلاد النهرين "رسالة ماجستير مركز التخطيط والإقليمي للدرا سات العليا جامعة بغداد٢٠٠٠.

١٩) عثمان المدينة الإسلامية ص ٨٥.

٢٠) الهذلول، صالح بن علي **المدينة العربية الإسلامية ،اثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية**، ص٢٠ ١٩٩٤م.

٢١) Haurani ، F IsIamie cities,.

٢٢) كتانة د لطف الله جنين المدن الإسلامية في القرون الهجرية الأولى بحث مقدم إلى ندوة المدن والعوالم الإسلامية ص ٢٥ ، لندن ٨٠ ١٩.

٢٣) خالد محمد مصطفى عزب تخطيط وعمارة المدن الإسلامية سلسلة كتاب الأمة.وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الدوحة ١٩٩٧ ص ٤٩.

٢٤) مدثر عبد الرحيم الطابع الاجتماعي والقانوني للمدن الإسلامية في المدينة الإسلامية ندوة - مركز الشرق الأوسط جامعة كمبريدج بريطانيا ص٤١- ٤٢.

٢٥) صفي الدين حامد الحديقة الإسلامية ودور مصمم الموقع في تطوير المدينة العربية فيندوة المدينة العربية خصائصها وتراثها الحضاري الإسلامي منظمة المدن العربية. الرياض ١٩٨١. ص ٨٤.

٢٦) طالب حميد الطالب الماضي والمستقبل ونظرتنا للعمارة المعاصرة مجلة المدينة العربية العدد ٤٣ الكويت ١٩٩٠ ص٤٢.

٢٧) **د عبدا لملك منصور** مدينة القيروان مؤسسة المنصور الثقافية الرباط ٢٠١٠.

٢٨) الكناني، كامل ،سيام خروفه ،"الاعتبارات الاقتصادية في إنشاء وتطوير المدينة العربية الإسلامية مدينة بغداد المدورة، مجلة المخطط والتنمية — جامعة بغداد، ١٩٩٩، ص٨.

٢٩) علي، سيد عباس، أثر البعد البيئي على تخطيط المدن والعمارة العربية الإسلامية، مؤتمر الأزهر الهندسي الدولي التاسع، إبريل ١٢- ٢٠٠٧.

٣٠) لجنابي، هاشم خضير المدينة الإسلامية وخصائصها، مجلة التربية والعلم العدد الثاني، شباط بغداد١٩٨٠.

٣١) سوفاجيه، جان **دمشق الشام لمحة مختصرة منذ العصور القديمة وحتى العصر الحاضر(** بيروت ١٩٣٦م.

٣٢) حسين، عبد الرزاق عباس نشأة مدن العراق وتطورها جامعة بغداد مطبعة الإرشاد ١٩٧٧ ص ٢٨ - ٣٢.

٣٣) وزيري يحيى العمارة الإسلامية والبيئة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٤م.

٣٤) عثمان المدينة الإسلامية ص ٢٩٠- ٣١٠)

❑❑

العمـارة السـكنية في ســـــــورية وبـــلاد الرافـــدين: ظهورها وتطورها

د. سوزان ديبو*

إن إحدى أهم الجوانب الأساسية في دراسة التراث الحضاري هي دراسة العمارة السكنية التي تحمل في طياتها وحدة في الأنماط المعمارية التي كانت سائدة في عصر ما. تتجلى هذه الوحدة في التجانس المعماري الذي انتشر في مناطق مختلفة، والحفاظ على بعض الصفات المعمارية للأبنية السكنية حتى يومنا هذا. على سبيل المثال تُذكرنا البيوت الدمشقية القديمة التي تحتوي على فناء داخلي بالبيت ذي الباحة المركزية الذي ظهر في بلاد الرافدين منذ الألف الثالث ق.م. يؤكد هذا المثال على استمرارية التأثيرات الحضارية القديمة وأهمية البناء السكني في التراث الحضاري.

في هذا السياق، يجب تعريف مفهوم البيت القديم، كيفية ظهوره ومواكبته لمختلف مراحل الاستيطان البشري منذ بداية الاستقرار وحتى الألف الأول ق.م. عرّف جان كلود مرغرون البيت بأنه قطعة من الأرض، يتم إعطاؤها حدوداً خارجية وتأهيلها من الداخل أي تنظيمها وتجهيزها بما يتناسب وحاجات الإنسان(١). تأقلم الإنسان مع الطبيعة واستفاد منها فيما يتناسب مع احتياجاته، فسكن في الكهوف والمغاور والملاجئ الطبيعية قبل أن يعرف البناء باللبن والقصب والحجر، ليتغير نمط وأسلوب حياته بشكل جذري مع بداية الاستقرار في تجمعات صغيرة.

---

* أستاذة مساعدة في كلية الآداب قسم الآثار.

(1) MARGUERON J.-C. ١٩٩٦, p. ١٧.

فظهور البيت يعكس بلا شك تغييراً في التنظيم الاجتماعي للإنسان وعلاقاته مع الآخرين وفي نظرته للعالم الخارجي. أكدت المعطيات الأثرية أنه أصبح للبيت مخطط نموذجي يحتذى به في العمارة السكنية منذ عصر العبيد. أما في الفترات السابقة، فإنه لا بد من العودة إلى بدايات العصر الحجري الحديث وما قبل للتعرف على أصل البيت وتطوره.

المسكن في العصر الحجري الحديث:

يعد الانتقال من العيش في مخيمات متنقلة إلى العيش في قرى مستقرة من أهم ما يميز العصر الحجري الحديث عن العصر الحجري الوسيط. حدثت خلال هذه الفترة تطورات معمارية هامة في مجال السكن تجلت بهجرة المساكن الأولية المتمثلة بالأكواخ وبناء بيوت دائمة.

بدأ الإنسان يسكن في أكواخ في الفترة الانتقالية بين العصر الحجري الوسيط والحديث. في نهاية هذه الفترة كان الصيادون النطوفيون ١٢٠٠٠ ـ ١٠٠٠٠ ق.م يقطنون في أكواخ بيضوية الشكل خلال فترة من السنة لتتطور فيما بعد وتصبح بيوتاً ثابتة. قدمت أغلب مواقع العصر النيوليتي سويات نطوفية تحتوي على بيوت دائرية مختلفة الحجم مثل ملاحة وعين جف في فلسطين، بلغ قطر بعض هذه البيوت ٦ م في جفتليك غرب حمص والمريبط السوية Ib (الفترة الانتقالية بين النطوفي والعصر الحجري الحديث PPNA)، ٢ م في أبو هريرة ومن ٤ـ٥ م في قراصة ٣ غرب السويداء.

كانت بيوت هذه الفترة بسيطة بشكل عام، محفورة في الأرض، غير مقسمة في الداخل، جدرانها مطلية بالملاط الطيني ووجدت المواقد في الخارج (الشكل ١ a). اختلفت طريقة البناء من منطقة إلى أخرى واستخدمت فيها المواد المتوفرة في البيئة المحلية كالحجارة والطين والخشب. ففي قراصة، تم في البدء تمهيد الأرض بطبقة من الطين قبل تغطيتها بالحجارة، ثم تم بناء الجدران الخارجية للكوخ وهيكله الذي يستند على دعامات خشبية. على الأرجح، كان سقفه مخروطي الشكل[١]. وهنا ظهرت لأول مرة في العمارة النطوفية تقسيمات داخلية وتجهيزات مبنية كالمصاطب الأمر الذي يميز موقع جفتليك (الشكل ٢) وقراصة عن غيرهما من المواقع النطوفية التي لم تعرف التقسيمات الداخلية في الأكواخ. كما عرف النطوفيون بناء جدار مكون من صفين من الحجارة يحيط بالكوخ كما في قراصة وعين ملاحة. بشكل عام تتشابه أكواخ هذه المرحلة، من الناحية المورفولوجية، مع بعض مواقع عصر النيوليتي الحديث PPNA في البلعاس وحوض لفرات الأوسط [٢].

مع بداية العصر الحجري الحديث بدأت تظهر قرى تنتشر فيها البيوت السكنية. فيما بعد في منتصف العصر الحجري الحديث ما قبل الفخار (PPNB)، حوالي ٧٥٠٠ ق.م، ازداد عدد القرى التي أصبحت أكثر أهمية مما قبل بما حوته من أبنية عامة وبيوت كبيرة[٣].

---

[١] IBAÑEZ J. J, TERRADAS X. et als. ٢٠١٢, p. ١٠ـ١٢.

[٢] Ibid, p.١٥□١٨.

[٣] BANNING E. B.٢٠٠٣, ٢٠٠٤, p. ٦.

أقدم بيوت عائدة للعصر الحجري الحديث كانت عبارة عن أكواخ محفورة في الأرض يتراوح قطرها من ٢ـ٦ م كما في المريبط (السوية III.II)، الجرف الأحمر (السوية أ) (الشكل ١ c.b) وأبو هريرة I[١] الذي بنيت بيوته بتقنية بسيطة. كانت تُحفر حفرة في الأرض ثم توضع أعمدة على مسافات متقاربة في كل جوانبها تاركةً بذلك مسافات ضيقة بينها يتم ملؤها فيما بعد بالحجارة والطين. كانت تغطى جدران المساكن في بعض الأحيان بالطين والجص كما في بيوت كرمز ديره. رصفت الأرضيات بالحجارة ثم غُطيت بالطين (الجرف الأحمر والمريبط)، كانت أسقف الأكواخ مستوية على الأغلب ومستندة على دعائم خشبية عمودية. بني هيكل السقف من عوارض خشبية والقصب والطين أو حصائر مدعمة بالطين تمتد بين هذه العوارض، أو من الجلد ومواد أخرى حسب توفرها في البيئة المحلية[٢].

زُودت البيوت بتجهيزات مختلفة مثل المصاطب والدكك والمواقد وغيرها، بنيت المواقد خارج البيوت أو داخلها كما يتضح في موقع كرمز ديره في الجزيرة العراقية. إذ تم العثور على ثلاث بيوت بيضوية الشكل مبنية فوق بعضها البعض[٣]، محفورة في الأرض ومجهزة بمواقد ودعائم داخلية مطلية مع الجدران بالجص، (الشكل ٣)[٤].

تطورت تقنية البناء في فترة لاحقة من مرحلة PPNA، وأصبحت الأكواخ تبنى فوق سطح الأرض بجدران من اللبن فوق أساسات حجرية وقُسمت من الداخل إلى عدة حجرات كالمريبط والجرف الأحمر[٥]، الأمر الذي لم يكن معروفاً سابقاً.

حدث تطور معماري هام في العصر الحجري الحديث ما قبل الفخار PPNB تمثل ببناء بيوت مستطيلة ذات زوايا قائمة مع استمرار العمارة الدائرية كما في المريبط (السوية III b). تميزت المرحلة الانتقالية بين العمارة الدائرية والمستطيلة ببناء أبنية ذات جدران مستقيمة وزوايا مدورة قبل أن تصبح قائمة تماماً كما في الجرف الأحمر[٦] وكرمز ديره. وهنا تبرز أهمية بيوت الطبقة الخامسة في الجرف الأحمر التي تشهد على المقدرة التقنية والمعمارية للإنسان الذي تمكن من إحكام تداخل حجارة الزوايا مع بعضها البعض لبناء بيوت مستطيلة ذات زوايا قائمة[٧] (الشكل ٤).

---

[١] أبو عساف، علي ٢٠١١، ص. ١٥.

[٢] BANNING E. B.٢٠٠٣, ٢٠٠٤, p. ٩.

[٣] تعود هذه اللأكواخ إلى مراحل استيطان مختلفة من العصر الحجري الحديث ٨٠٠٠ ق.م تقريباً.

[٤] WATKINS T. ١٩٩٠, pp. ٣٣٧-٣٣٩.

[٥] STORDEUR D., BRENET M. et al. ٢٠٠٠, p. ٢٩-٤٤.

[٦] أبو عساف، علي ٢٠١١، ص. ١٥-٢١.

[٧] نفس المرجع السابق، ص. ٢١.

انتشرت العمارة المستطيلة أو المربعة في العديد من المواقع ابتداءً من تلك الفترة PPNB مثل جعدة المغارة[١]، سكر الأحيمر[٢]، أبو هريرة، حالولة التي كانت بيوتها مستطيلة الشكل، جدرانها من اللبن ومطلية بالجص، وأيضاً الأرضية المفروشة بالحجارة. قُسمت في الداخل إلى العديد من الحجرات المخصصة للسكن والتخزين[٣].

لم تكن هذه الأنماط المعمارية مقتصرة على سورية وبلاد الرافدين بل كانت أيضاً معروفة في فلسطين (جريكو) والأردن (البيضا) (الشكل ٥) اللذين قدمتا أمثلة واضحة عن عملية الانتقال من العمارة الدائرية إلى المستطيلة في عصر النيوليت ما قبل الفخار PPNB. ففي كلا الموقعين كانت مساكن سويات النيوليت ما قبل الفخارA عبارة عن أكواخ بسيطة دائرية مغروزة جزئياً في الأرض يوجد فيها حفر لتثبيت الدعائم الحاملة للسقف (البيضا)، وبيوت مستطيلة في سويات PPNB[٤].

تؤكد المعطيات السابقة أن بيوت العصر الحجري الحديث كانت مبنية وفقاً لمخطط نموذجي سواءً كان بالنسبة للعمارة الدائرية أو المستطيلة، وأنها كانت تُصنف بالاعتماد على شكل المخطط وعدد الحجرات فيه. فكانت المساكن أبنية وحيدة الحجرة أو متعددة الحجرات مع فسحات خارجية مجهزة بمواقد ومعدات أخرى تستخدم في النشاطات اليومية. وإن كان هناك بعض التغيرات في شكل المخطط فيعود ذلك لتنوع التقاليد المحلية المتبعة في البناء وفي تقنيات سقف البيوت، أو للاختلاف في مواد البناء أو في الشروط المناخية[٥].

في العصر الحجري الحديث الفخاري PN، استمرت المستوطنات الزراعية في شمال سورية وظهرت مستوطنات كبيرة في شمال العراق مثل حسونة، يريم تبه وأم الدباغية، بعضها مزود بنظام دفاعي كتل الصوان وشوغامامي[٦]. كما تنوعت مخططات الأبنية السكنية في سورية وبلاد الرافدين بعد أن ساد النمط المستطيل في البناء. كان هذا المخطط بسيطاً في بداية ظهوره، مكوناً من حجرة واحدة مسبوقة برواق ناجم عن امتداد الجدارين الجانبيين أمام المدخل[٧]، فيها تقسيمات داخلية صغيرة كما في جرمو (الشكل ٦)[٨] والبيضا. بعض البيوت مؤلفة من ثلاث حجرات ضيقة متوزعة على جانبي فسحة مركزية طولانية وضيقة مثل بيوت البيضا (الشكل ٥).

---

(١) COQUEUGNIOT É. ١٩٩٩, p. ٤١-٥٥.
(٢) NISHIAKI Y., ٢٠٠٨, p. ٥٦-٥٨.
(٣) MOLIST M., ANFRUNS J. et al. ٢٠١١, p. ٤٥-٤٦.
(٤) BANNING E. B. ٢٠٠٤, p. ٦.
(٥) Ibid, p. ٧.

(٦) تموم، جمال ٢٠١١، ص. ١١٤.
(٧) أبو عساف، علي ٢٠١١، ص ١٢٦.

(٨) BANNING E. B. ٢٠٠٤, p. ٦.

ظهر أيضاً نمط عمارة جديد في جعدة المغارة مكون من جدران متوازية ومتقاربة تحصر بينها مساحات ضيقة من ١٥-٢٠ سم[١]. انتشر هذا المخطط في بلاد الرافدين وتركيا منذ العصر الحجري الحديث PPNB في شايونو، الكوم، شيخ حسن وبقرص (الشكل ٦). من المرجح أن هذا النوع من الأبنية يحتوي على طابق علوي لأن مخططه الأرضي غير صالح للسكن وإنما مهيأ للتخزين والخدمات.

تطور المخطط السكني فيما بعد وأصبح أكثر تعقيداً ليضم العديد من الحجرات التي كانت تنتظم إما حول باحة أو بطريقة أخرى تختلف من بيت لآخر كما في حسونة، تل الكرخ، جرمو وأم الدباغية (الشكل ٦)[٢]. ففي حسونة، كانت البيوت مكونة من العديد من الحجرات التي تنتظم في صفين يلتفان حول باحة خارجية، جُهزت الحجرات بالتنانير والمواقد ومخازن الحبوب[٣]، وربما كان يعلوها طابق علوي.

أما بيوت جرمو، فهي صغيرة ومتعددة الحجرات فيها وسائل تخزين وأفران خبز، وبلغت مساحة أحد البيوت ٣٠ م^{٢} متوزعة في أربع أو خمس حجرات وباحة[٤].

في حين تظهر أنماط جديدة في تل الصوان، إذ بُنيت البيوت في الطبقات السفلى من التل تبعاً لمخطط ثلاثي الأجزاءplan tripartite تنتظم حجراته على جانبي مساحة مركزية طولانية، ثم تطور عنه المخطط الشبيه بحرف T الذي عثر عليه في الطبقات العليا (الشكل ٧)[٥].

بشكل عام، حظيت البيوت بعناية فائقة من خلال تجديدها وإعادة ترميمها لمرات عديدة، إذ كان يتم إعادة طلاء الجدران والأرضية بالجص مع بعض التفصيلات الداخلية في كل مرة وخير مثال على ذلك مساكن كرمز ديره.

البيت في العصر الحجري النحاسي:

تشمل هذه الفترة كلاً من عصري حلف والعبيد وأوروك. **ففي عصر حلف**، أصبحت المستوطنات أكثر انتظاماً وتعقيداً مما قبل وازداد حجمها. وعاد النمط الدائري للظهور وأصبح سمة مميزة للعمارة في جنوب شرق الأناضول، شمال سورية وبلاد الرافدين خلال الألف السادس ق.م، إذ قدم تل أرباتشية في شمال العراق أدلة واضحة عن هذا النمط الذي أخذ تسمية تولوي *tholoi*، جمع تولوس *tholos*، ويصفها الآثاريون بأنها بيوت دائرية الشكل مقببة السقف شبيهة بخلية النحل، بنيت جدرانها من اللبن فوق أساسات حجرية. يتراوح القطر النموذجي للتولوس بين ٣-٥ م كما في بيوت تل صبي أبيض[٦]، ووصل قطر بعض البيوت إلى ما يقارب ١٠ م في تل أرباتشية.

---

[١] COQUEUGNIOT É. ١٩٩٩, p. ٤١-٥٥

[٢] BANNING E. B. ٢٠٠٤, p. ٧□٨.

[٣] LLOYD S., SAFAR E. ١٩٤٥: ٢٧١

[٤] BANNING E. B. ٢٠٠٤, p. ٦.

[٥] ABU ES-SOOF B. ١٩٦٨: ٤-٥, ١٢; ABU ES-SOOF B ١٩٧١: ٤.

[٦] MAISELS CH. K. ١٩٩٨, p. ١٣٤.

عثر على عمارة دائرية مبكرة منذ نهاية الألف السابع ق. م في كل من تل صبي أبيض، حالولة، تل الكرخ، يريم تبه وشاغار بازار. وتبين أن أقدم بيوت دائرية ومستطيلة عثر عليها في تل صبي أبيض تعود إلى عصر ما قبل حلف. من سمات هذه الأبنية الدائرية التي تعود إلى نهاية الألف السابع ق.م أنها مقسمة في الدخل بواسطة جدار أو أكثر إلى حجيرات صغيرة للعيش والأعمال الخدمية وفيها بعض التجهيزات (شكل ٨)[١]. يمكن تقسيم البيوت الدائرية إلى أبنية وحيدة الخلية مؤلفة من غرفة دائرية واحدة (تل صبي أبيض) وأخرى متعددة الخلايا أي أنها مقسمة في الداخل إلى عدة حجرات (يريم تبه II، ٣١٫٥٣B tholoi). وهناك نمط آخر أكثر تطوراً مكون من حجرة دائرية يسبقها مدخل طويل (قاعة أمامية مستطيلة الشكل) وملاحق وله مظهر شبيه بالمفتاح (تل أرباتشية تولوس TT٨)[٢].

ظهر إلى جانب هذه الأبنية الدائرية التي كانت شائعة أبنية أخرى مستطيلة الشكل ولكنها بقيت محدودة عند بداية ظهورها. تضاربت الآراء حول وظيفتها لكن حجراتها الصغيرة وموقعها وسط تجمع من الأبنية الدائرية كما في تل صبي أبيض ويريم تبه III-II يدل على أنها ربما كانت أبنية تخزين جماعية. أما عن وظيفة الأبنية الدائرية فيدل عليها تجهيزاتها الداخلية والأدوات التي عثر عليها بالقرب منها. فبعضها كان مزوداً بمصطبة من اللبن ارتفاعها ٣٠ سم بينما احتوى بعضها الآخر على موقد شبيه بحذوة الفرس، كما غُطي المبنى بطبقة حمراء أو رمادية وفُرشت الأرض بطبقة من الطين المشوي مما يشير إلى الوظيفة السكنية للبناء[٣].

كانت الأبنية المستطيلة إما منعزلة عن الأبنية الدائرية أو ملتصقة بها، كما هو الحال في تل صبي أبيض (Operation I, Level ٥)، حيث وجدت أبنية مستطيلة على جانبي البناء الدائري والتي غالباً ما أُضيفت في وقت لاحق (الشكل ٩)[٤] ويريم تبهII المستوى VI الشكل (١٠).

كان يُعتقد أن سقف هذه الأبنية الدائرية مقبب إلا أن الأدلة الأثرية تبرهن على أنه منبسط. وأخيراً يمكن ملاحظة ازدياد عدد الأبنية المستطيلة المتعددة الحجرات في نهاية مرحلة حلف ولكن لا يبدو أنها كانت مخصصة فقط للتخزين وإنما للسكن. وهنا يمكن القول إن البيوت الدائرية الباكرة كان لها وظيفة سكنية أما الأبنية المستطيلة فكانت للتخزين، فقدت بعض هذه الأبنية الدائرية وظيفتها السكنية في المراحل المتأخرة من حلف وأصبحت بعض الأبنية المستطيلة صالحة للسكن.[٥]

---

[١] AKKERMANS P. M. M. G, ٢٠١٠, p. ٢٣□٢٤..

[٢] BRENIQUET C. ١٩٩٦, p. ٨٥-٨٧.

[٣] AKKERMANS P. M. M. G, ٢٠١٠, p. ٢٤.

[٤] AKKERMANS P. M. M. G, ٢٠١٠, p. ٢٦..

[٥] BRENIQUEt, C. ١٩٩٦, p. ٨٥-٩٠.

في عصر العبيد، اختفى النمط الدائري وتطورت العمارة المستطيلة وفقاً للمخطط الثلاثي الأجزاء Tripartite plan. سمي أيضاً البيت ذا الشقق الثلاث[1] لأنه مكون من صالة مركزية وسطى يحيط بها جناحان جانبيان متساويان تم تخصيصهما لأغراض مختلفة. تميزت هذه البيوت بمساحتها الكبيرة، جُهزت الصالة المركزية بموقد للتدفئة وفيها كان يجتمع أفراد العائلة، وقُسمت الأجنحة الجانبية إلى عدد من الحجرات.

عثر على أقدم أمثلة لبيوت ذات مخطط ثلاثي الأجزاء في تل العويلي (مرحلة العبيد ٠) وتؤرخ من منتصف الألف السابع ق. م[٢] (الشكل ١١). تم الكشف عن ثلاثة بيوت مرت بثلاث مراحل بناء I،II،III.خلال المرحلة II، بلغ طول جدار أحد الأبنية ١٢,٤ م وكان يغطي مساحة ٢٣٣ م². تميزت الصالة المركزية (٣٢,٧ م²) والأجنحة الجانبية بوجود أعمدة تقع على أبعاد متساوية لحمل السقف. كما كان يوجد أدراج على جانبي الجناح المركزي لتقود إلى المستوى العلوي. يتشابه هذا المخطط بشكل عام مع مخططات بيوت تل الصوان ولكنه ينفرد بميزة احتوائه على صالات ذات أعمدة[٣].

قدمت لنا مواقع منطقة حمرين: تل عبادة، تل مدحور وخيط قاسم III الكثير من الأمثلة عن البيوت النموذجية في عصر العبيد. فهي مكونة من صالة مركزية تأخذ شكل الحرف T والعديد من الحجرات (من ٨ـ١٤) تتوزع على جانبي الصالة المركزية لتعطي الشكل الثلاثي الأجزاء للمخطط. كانت البيوت كبيرة الحجم وتتراوح مساحتها من ١٠٠ـ٢٠٠ م² وتحتوي في بعض الحالات على أدراج تقود إلى السطح أو إلى طابق علوي[٤].

في تل عبادة II عثر على مبانٍ كبيرة ثلاثية الأجزاء يعُتقد أن بعضها كان بيوتاً والبعض الآخر أبنية إدارية تُقام فيها بعض الأنشطة الاقتصادية (الشكل ١٢). وهي تتشابه من حيث الشكل العام مع أبنية مستوطنة تل الصوان[٥]. كما تشترك في صفاتها المعمارية مع بيوت تل مدحور (الشكل ١٣) وخيط قاسم III التي تتميز بالصالة المركزية التي تأخذ شكل الحرف T[٦]، وتتشابه معها أيضاً من حيث الحجم، المخطط ونظام الحركة الداخلي. يختلف بيت تل عبادة عن بيت تل مدحور في الوظيفة العامة للصالة المركزية التي عثر فيها على أدوات طبخ وأخرى لطحن الحبوب وتحضير الطعام في تل عبادة[٧].

---

[1] أبو عساف، علي ٢٠١١، ص ٧٧.

[٢] FOREST J.D ٢٠٠٦, p. ١١-١٢.

[٣] MAISELS CH. K. ١٩٩٨, p. ١٥٢.

[٤] POLLOCK S ٢٠١٠, p, ٦٩-٩٧.

[٥] MAISELS CH. K. ١٩٩٨, p. ١٥٤-١٥٧.

[٦] MAISELS CH. K. ١٩٩٨, p. ١٥٧□١٦١..

[٧] POLLOCK S ٢٠١٠, p, ٩٩.

انتشر هذا المخطط أيضاً في شمال بلاد الرافدين في تبه غورة (مستوى XII) الذي تكثر فيه الأبنية الضخمة الثلاثية الشقق المزودة بتجهيزات بيتية متنوعة. وفيها يرى جان دانييل فورست أبنية لعلية القوم مخصصة للسكن في الأجنحة الجانبية وللاستقبال في الصالة الوسطى[١]. من جهة أخرى، كان هذا النمط نادراً في سورية، فالمثال الوحيد يأتي من تل زيادة في الخابور الأوسط الذي عثر فيه على أجزاء من مخطط ثلاثي الأجزاء يعود لنهاية العبيد ٤٣٠٠ق.م[٢].

تؤكد المعطيات السابقة أن هذا المخطط انتشر بشكل واسع في جنوب ووسط وشمال بلاد الرافدين، وتُبين أن جذوره تعود إلى عصر سامراء الذي تمثله مستوطنة تل الصوان وأنه أصبح نموذجاً يُحتذى به في العمارة السكنية والرسمية في عصر العبيد وفي الفترات اللاحقة.

البيت في عصر أوروك:

بعد انتهاء ثقافة العبيد في حوالي ٤٠٠٠ ق. م. ظهرت ثقافة أوروك في جنوب بلاد الرافدين وتميزت بمعرفتها للكتابة وبأدواتها الثقافية وخاصة الفخار ذو الحافة المشطوفة نحو الخارج الذي يسمى الأوعية الناقوسية (Bevelled Rim Bowls)، وبظهور المدن والمستوطنات الأوروكية في شمال سورية والأناضول[٣]. بالرغم من التجديدات التي التي شهدتها هذه الفترة من بناء لمدن جديدة وفقاً لتخطيط مُسبق ومُنظم ينقسم فيه النسيج العمراني إلى جزر متناسقة، فقد استمر استخدام المخطط الثلاثي الأجزاء المعروف سابقاً. من أشهر المستوطنات الأوروكية حبوبة الكبيرة، قناص، جبل عارودة، تل الحاج، القريا والرمادي. تزودنا حبوبة الكبيرة وتل قناص الذي يمتد في جزئها الجنوبي بمعلومات قيمة عن العمارة السكنية من مرحلة أوروك المتأخرة. المخطط الأكثر شيوعاً خلال هذه الفترة هو المخطط الثلاثي الأجزاء المكون من صفين من الحجرات التي تقع على جانبي صالة مركزية طولانية. استخدم هذا المخطط على غرار الفترة السابقة في العمارة السكنية والرسمية، ويتضح ذلك في أبنية تبه غورا وتل براك وتل قناص وحساك هويوك (الشكل ١٤)، حيث كانت الأبنية الرسمية في هذا الأخير مزينة في الداخل بمحاريب ومخاريط طينية. أما البيوت، فبعضها تم الكشف عنه بشكل كامل كما في حبوبة الكبيرة ويمكن الاستدلال عليها ليس فقط من المخطط وإنما من خلال التجهيزات الداخلية[٤]. فالصالة المركزية مزودة بموقد أو موقدين على شكل الكمثرى ولها وظائف عديدة: تناول الطعام والجلوس وإنجاز بعض الأعمال اليومية، أما الغرف الجانبية فهي مخصصة للنوم

---

[١] FOREST J..D. ٢٠٠١, ١٧٧-١٨٦.

[٢] AKKERMANS P. M. M. G. and SCHWARTZ G. M. ٢٠٠٣, p. ١٦١.

[٣] FOREST J..D. ٢٠٠٦, p. ١٣.

[٤] AKKERMANS P. M. M. G. and SCHWARTZ G. M. ٢٠٠٣, p. ١٩٣.

والتخزين وتحضير الوجبات[١]. البيت كبير الحجم ولكنه مر بعدة مراحل من البناء، ففي البداية كان مقسماً إلى ثلاثة أقسام (١)، تم تعديل المخطط بإضافة ملاحق (٢) ثم باحة (٣) محاطة بحجرتين كبيرتين (٤) فأصبح مخططه أكبر حجماً وأكثر تعقيداً[٢] (الشكل ١٥).

تغير شكل المخطط التقليدي فتحولت الصالة المركزية الوسطى إلى باحة والحجرات الجانبية إلى قاعتين طوليتين على جانبيها (الشكل ١٥)، اتبعت بيوت في حبوبة الكبيرة هذا المخطط[٣].

أضاف الأوروكيون على المخطط المعروف في عصر العبيد صالة تمتد بشكل عرضي على الصالة المركزية الوسطى (الشكل ١٥)، ويمكن مقارنتها مع الصالة الوسطى على شكل الحرف T في تل عبادة.

تم تحديد أنماط أخرى في حبوبة الكبيرة مكونة من الصالة الرئيسية الطوليّة في البيت يحيط بها حجرات من جهة واحدة. فقط تميزت بعض البيوت بكبر حجمها إذ بلغت مساحة إحداها ٢٣٣ م^{٢} مما يدل على وجود اختلاف طبقي بين السكان[٤].

البيت في عصر البرونز القديم:

في الألف الثالث ق. م.ظهرت أنماط جديدة، ففي فترة الجزيرة المبكرة ١ EJZ كان المخطط الشبكي Grill plan سمة مميزة لهذه الفترة في شمال سورية وبلاد الرافدين. من أشهر المواقع التي عثر فيها على هذا النمط: تل عتيج IX-XIII (الشكل ١٦) وتل رقاي مستويات ٥-٧. استخدم هذا النوع من الأبنية في التخزين ويقترح البعض، بالرغم من أن ذلك غير مؤكد، وجود طابق علوي للسكن. ترافق وجود هذه الأبنية في كل من تل عتيج ورقاي مع وجود حجرة سكنية مزودة بتجهيزات بيتية (مصاطب مغطاة بالجص، مقاعد وتنانير). وبالتالي فالأبنية السكنية التي تُميز بداية الألف الثالث ق.م كانت مكونة من حجرة واحدة[٥].

استمر وجود البيت المكون من حجرة واحدة في فترة الجزيرة المبكرة ٢ EJZ إلى جانب البيت المكون من حجرتين في مواقع الخابور: كنيدج، عتيج، رقاي وراد شقرة. ثم تعددت الحجرات في البيوت وكانت تلتف بطريقة غير منتظمة حول باحة كما في كنيدج مستوى XIII (الشكل ١٧).

في فترة الجزيرة المبكرة ٣ EJZ ظهرت مخططات جديدة في شمال سورية في تل خويرة وتل بديري (الشكل١٨)، وكان البيت يتألف بشكل أساسي من ممر طويل يقود إلى باحة ومن صالة رئيسية تتوضع على جانب

---

(١) KOHLMEYER K. ١٩٩٦, p. ٨٩-١٠٣.

(٢) MARGUERON J.-C. ٢٠٠٣, p. ٢٤٩.

(٣) أبو عساف، علي ١٩٨٨، ص ١٤٥.

(٤) KOHLMEYER K. ١٩٩٦, p. ٨٩-١٠٣.

(٥) PFÄLZNER P. ٢٠١١, p. ١٤٥-١٦٨.

الممر وبعض الحجرات التي تتوزع في الباحة[١]. يُبين مخطط أحد البيوت في تل بديري (البيت I) أنه يحتوي على خمس مراحل تطورية من البناء وأنه كان مخصصاً في البداية للعائلة النواة قبل أن يتسع ويُصبح ملائماً للعائلة الممتدة. وذلك يدل على التطور الاجتماعي للعائلة الذي يشير إليه بوضوح تطور عمارة البيت وتعدد التجهيزات المطبخية المعدة للطهي وطحن الحبوب وخزنها[٢].

أما في بلاد الرافدين، فقد كان البيت ذو الفسحة المركزية هو النموذج الشائع في الألف الثالث ق. م. ويتكون من الفسحة المركزية المغطاة أو المفتوحة ومجموعة من الحجرات التي تنتظم على ثلاثة أو أربعة جوانب من الباحة. استُخدم هذا المخطط في منطقة ديالى: تل أسمر وخفاجة وأبو الصلابيخ، وفي تل طايا في شمال العراق[٣] (الشكل ١٩) وفي ماري على الفرات الأوسط (الشكل ٢٠). كما عُثر في تل مهلبية ولكن مع بعض المتغيرات، فالفناء المركزي الموجود في وسط البيت له شكل قاعة طولية مسبوقة بحجرة دخول طولية أيضاً. ويمكن القول إن ميزة هذا المخطط هي وجود ثلاث حجرات متتالية تقع على نفس محور المدخل، وهي بالتتالي: حجرة المدخل، الفناء المركزي وحجرة أخرى في صدر البيت (الشكل ٢١). ويضم الجناحين الواقعين على جانبي هذه الحجرات الثلاث مجموعة من الحجرات متعددة الوظائف والاستعمالات. يوجد أمثلة مشابهة لبيوت تل مهلبية في كل من تل طايا وتل أسمر[٤].

وفي فترة الجزيرة المبكرة ٤ التي تقابل العصر الأكادي، بقي المخطط السابق معتمداً في بناء البيوت السكنية. فقد عُثر في تل أسمر على لوح طيني، رُسم على وجهه الأمامي مخطط ذو فناء مركزي وعلى وجهه الخلفي مخطط مشابه له مع فروقات بسيطة بينهما (الشكل ٢٢). يُعتقد أنهما كانا يعودان لبنائين مختلفين أو ربما أن أحدهما يمثل مخططاً للطابق العلوي والآخر للطابق السفلي للبيت ذاته[٥].

وهنا يمكن القول: بالرغم من تعدد نماذج العمارة السكنية في الألف الثالث ق. م. فإن المخطط ذا الباحة المركزية كان المخطط الأكثر انتشاراً وشيوعاً حتى في العصور اللاحقة.

البيت في عصري البرونز الوسيط والحديث:

استمرت في **عصر البرونز الوسيط** تقاليد العمارة السكنية السابقة المعروفة في بلاد الرافدين، ففي أور بُنيت البيوت في الحي السكني وفقاً للمخطط الرافدي وكانت مؤلفة من فسحة مركزية محاطة بمرافق على كل جهاتها

---

[١] Ibid.

[٢] PFÄLZNER P. ١٩٩٦, p. ١١٨-١٢٣.

[٣] DIBO S. ٢٠١٠, p. ٨٢-٨٥.

[٤] LEBEAU M. ١٩٩٦, p. ١٢٩-١٣٦.

[٥] MARGUERON J.-C. ١٩٩٦, p. ٢٢.

وكان يعلوها طابق علوي[١]. كما أُتبع نفس المخطط في بيوت حارادوم الواقعة على نهر الفرات وهي تتشابه مع بيوت مواقع الجنوب الرافدي المبنية حول فسحة أو باحة مركزية[٢] (الشكل ٢٣).

استُبدل هذا المخطط فيما بعد بنموذج آخر يعتمد على وجود صالة أمامية مربعة أو مستطيلة الشكل يتم الدخول إليها من الشارع ويتبعها ملحقان صغيران في الجهة الخلفية. تعود أصول هذا المخطط إلى العصر البرونزي القديم وكان له وظائف متعددة: وظيفة رسمية كما في أبنية تل بيدر وتل براك وتل طايا، ووظيفة سكنية كما في بيوت تل الروضة غرب سورية[٣] وفي بيوت تل أسمر التي على الأرجح كانت تحتوي على طابق علوي. عُثر على أمثلة لهذه الأبنية المتعددة الوظائف (سكن، إدارة، تخزين) منذ بداية عصر البرونز الوسيط في شاغار بازار(شكل ٢٤)، ترقا، حلاوة، منباقة، إيمار والقيطار[٤].

استمر استخدام هذا المخطط في **عصر البرونز الحديث** ونراه بشكل واضح في بيوت إيمار (الشكل ٢٥) التي كانت تحتوي على أدراج تفضي إلى مستوى عُلوي مستخدم كتّراس أو كطابق سكني، ويعتقد أن الطابق السفلي كان مخصصاً للتخزين والاستخدامات المطبخية الأخرى. انتشر هذا المخطط في منطقة الفرات، جنوب الأناضول وفي فلسطين[٥]، ولكنه استخدم هنا لأغراض أخرى غير سكنية. في منتصف الألف الأول ق.م تم إحياء تقاليد البناء الرافدية التي تعتمد على وجود فسحة مركزية مفتوحة أو مغلقة كما في بابل (القرن السادس ق.م) التي عُثر فيها على حي سكني تُشكل فيه الباحة عنصراً أساسياً في البيت[٦]. كما انتشر في سورية خلال هذه الفترة مخططات سكنية سكنية أخرى متطورة عن النماذج التي كانت معروفة سابقاً في المنطقة، كالمخطط ذي الصالة المركزية الوسطى التي يوجد على جانبيها الطولانيين مجموعة من الحجرات الصغيرة (الشكل ٢٦) المُعدة للتخزين والاستخدامات المطبخية وبعض الحرف كصناعة الفخار. اعتُمد هذا المخطط في الحي السكني الذي اكتُشف في منباقة، وهو يُذكر بالمخطط الثلاثي الأجزاء الذي يعود بأصوله إلى فترة العبيد. من ناحية أخرى، كشفت التنقيبات عن حي سكني في تل بازي يحتوي على ما يقارب خمسين بيتاً منتظماً على جانبي الطرق التي تخترق الحي. تعتمد مخططات هذه البيوت على وجود صالة رئيسية طولانية، يقع على طرفها الجانبي صف واحد من الحجرات الصغيرة (الشكل ٢٧)[٧]. وهنا يمكننا إجراء المقارنة مع بيوت منباقة التي تشترك مع بيوت بازي بوجود صالة رئيسية طولانية الشكل، حيث تحتل

---

[١] MARGUERON J..C. ٢٠٠٣, p. ٢٥٠.

[٢] KEPINSKI.LECOMPTE, C. ١٩٩٦, p. ١٩١.١٩٦ ; KEPINSKI.LECOMPTE, C. ١٩٩٢.

[٣] See DIBO S. ٢٠١٠.

[٤] COLANTONI C. ٢٠٠٥, p. ١٩٦.١٩٧.

[٥] MARGUERON J..C. ٢٠٠٣, p. ٢٥٢□٢٥٣.

[٦] Ibid, p. ٢٥٣.

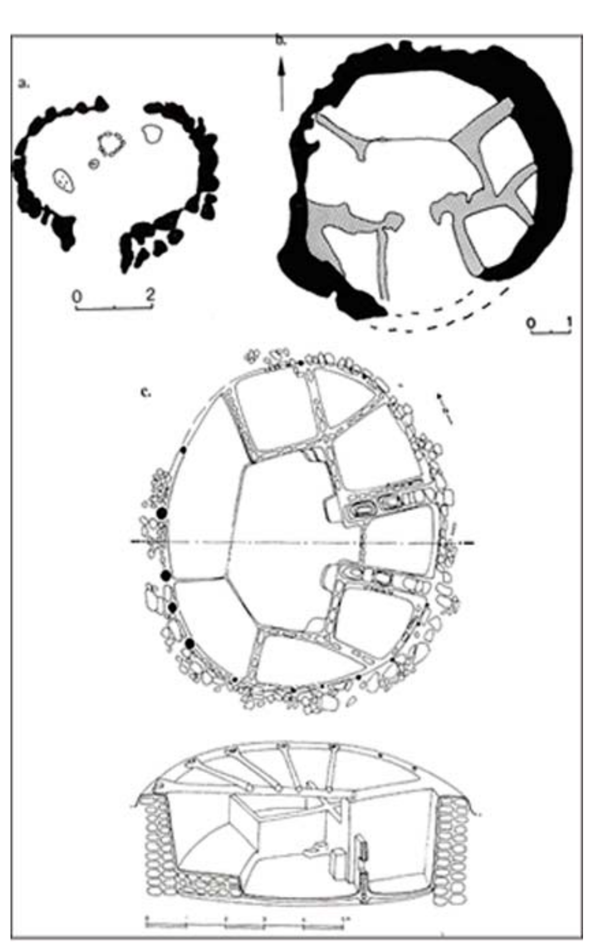
[٧] AKKERMANS P M. M. G. and SCHWARTZ G. M. ٢٠٠٣, p. ٣٤١.٣٤٤.

هذه الأخيرة مكاناً مركزياً في بيوت منباقة في حين أنها جانبية في بيوت بازي. ويكمن الاختلاف بينهما بوجود صفين من الحجرات على جانبي الصالة المركزية في منباقة وصف واحد فقط في بازي.

في الخاتمة، يمكن القول إنّ العمارة بدأت دائرية الشكل ثم تطورت إلى مستطيلة، وقد كانت هذه الأبنية الدائرية البدائية بيوتاً سكنية كما تدل عيها التجهيزات الداخلية والأدوات (مواقد، مصاطب، صناديق... الخ)، ولم تكن أبنية دينية أو ذات طبيعة اقتصادية. ثم عادت للظهور بعد سيادة المخطط المستطيل في الألف السابع ق. م، وهنا كانت وظيفتها سكنية إلى أن تغيرت في نهاية فترة حلف لتصبح على الأغلب مخصصة للتخزين. كما يمكن أن نلاحظ أن استخدام المخطط الدائري استمر حتى الألف الثاني ق. م.، ولكن بمقاييس كبيرة (بناء المدن والقلاع). هذا يعبّر عن المزايا العملية التي يتمتّع بها هذا المخطط كعدم وجود زوايا ميتة كما هي الحال في المخطط المستطيل.

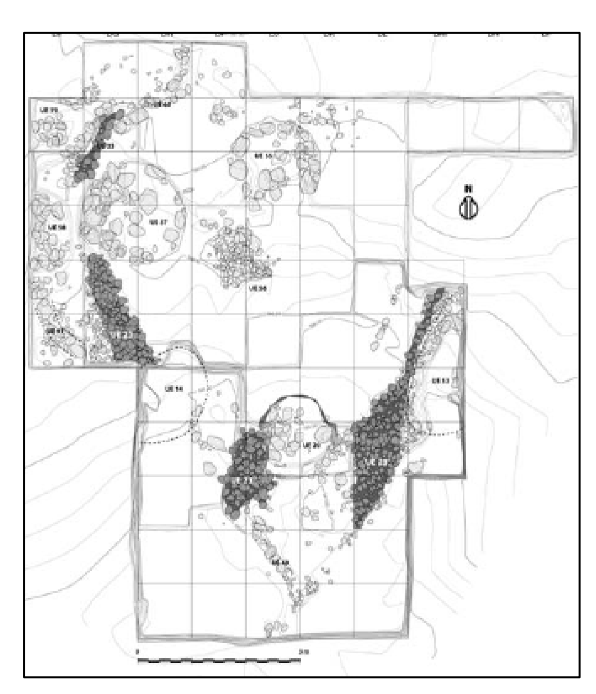
في عصور البرونز، شهد المخطط الرافدي ذو الباحة المركزية انتشاراً في شمال شرق سورية إلى جانب وجود تقاليد محلية في البناء. بقي نمط البيت الرافدي قيد الاستخدام بالتزامن مع مخططات أخرى حتى الألف الأول ق. م. وبالرغم من الانتشار الواسع لأبنية عصر البرونز الحديث المكوّنة من صالة أمامية وملحقين خلفيين، تبقى الوظيفة السكنية لمثل هذه الأبنية موضع شك نظراً لمساحة بعض الحجرات والتحليل الوظيفي لها. بالإضافة إلى ذلك كانت قد فُسرت وظيفة الأبنية المشابهة لها في فلسطين على أنها أبنية تخزين، الأمر الذي يقتضي حتماً وجود طابق علوي مخصص للسكن.

وأخيراً، تشير الأبنية المكتشفة في تل منباقة وتل بازي إلى إعادة إحياء التقاليد المعمارية السابقة التي كانت سائدة منذ الألف الرابع ق. م. كالمخطط الثلاثي الأجزاء المعروف في حبوبة الكبيرة لكن مع وجود بعض الفروق. كما أكدت معطيات تل بازي على وجود عناصر معمارية مشتركة مع بيوت بعض مواقع العصر البرونزي القديم مثل تل الروضة، وبناءً عليه يمكن القول إن الإنسان لم يتخلَّ أبداً عن الإرث المعماري القديم لكنه كان يحاول دائماً أن يتأقلم معه ويكيّفه حسب احتياجاته وظروفه المعيشية، بدليل أننا نجد المخطط السكني ذاته في مناطق ومواقع عديدة عائدة لفترات مختلفة لكن مع بعض الاختلافات التي تعبر عن قدرة الإنسان على التكيّف والتجديد والابتكار.



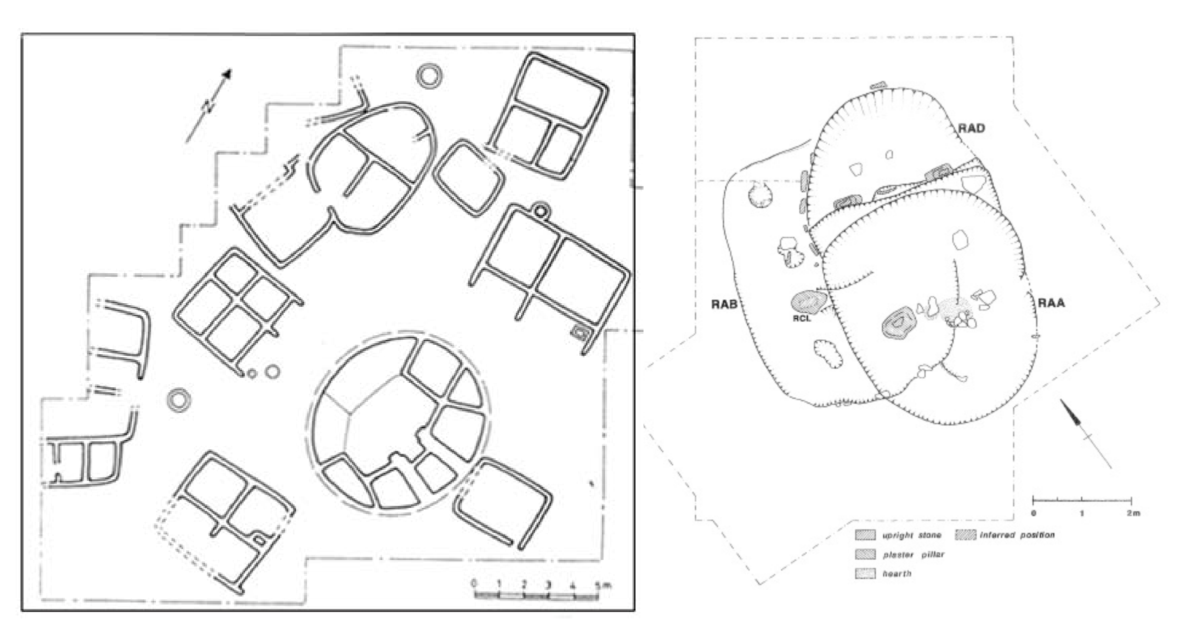
الشكل ١ : نماذج بيوت بدائية من عين جف (a)،
المريبط (b)، الجرف الأحمر (c)

Margueron J..C. ٢٠٠٣, fig. ١٤٢.



الشكل ٢ : بقايا بيت نطوفي من جفتليك

Ibáñez Juan José & Terradas Xavier et als. ٢٠١٢, fig. ٢.

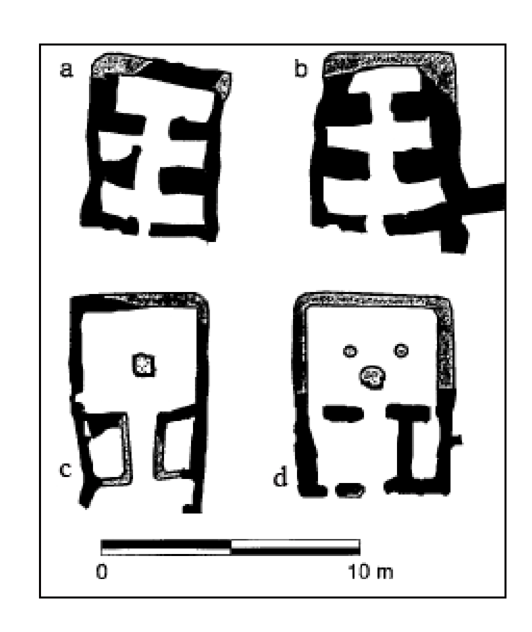


الشكل ٣: بيوت كرمز ديره

Watkins T. ١٩٩٠ fig. ٢, p. ٣٣٨

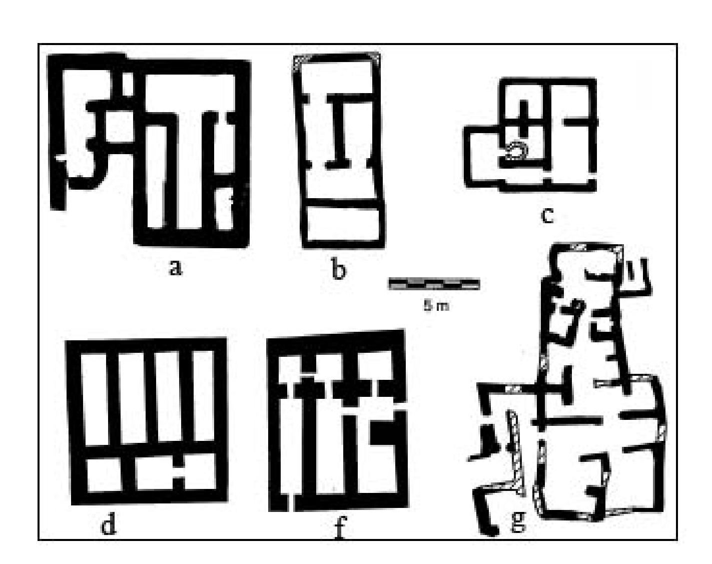
الشكل ٤ : بيوت دائرية ومستطيلة من الجرف الأحمر

Margueron J..C. ٢٠٠٣, fig. ١٤٣



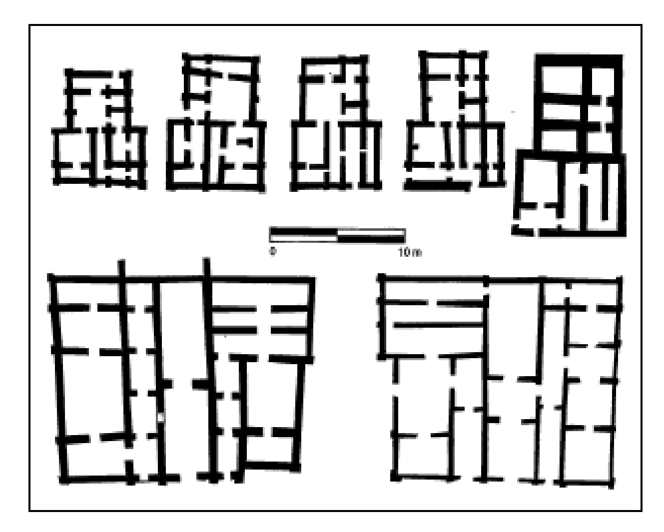
الشكل ٥ : بيوت من البيضا a)،(b، جريكو(c ـ (d

From Banning E. B.٢٠٠٣, p. ٧.



الشكل ٦ : نماذج أبنية من الكوم (a)، أبو هريرة (b)، جرمو (c)، بقرص(d (f)أم الدباغية (g)

From Banning E. B.٢٠٠٣, p. ٨

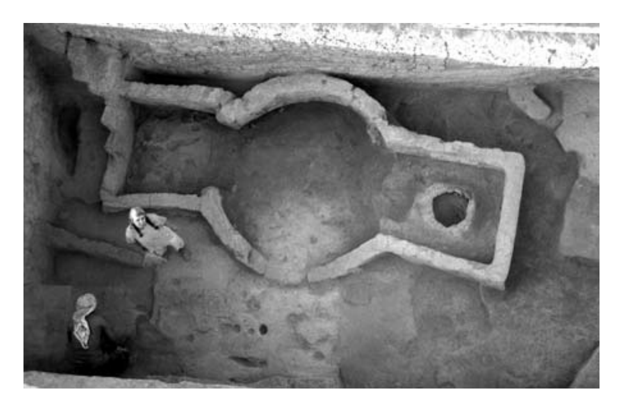


الشكل ٧ : بيوت ذات المخطط الشبيه بحرف T وأخرى ذات مخطط ثلاثي الأجزاء من تل الصوان

From Banning E. B.٢٠٠٣, p. ٨

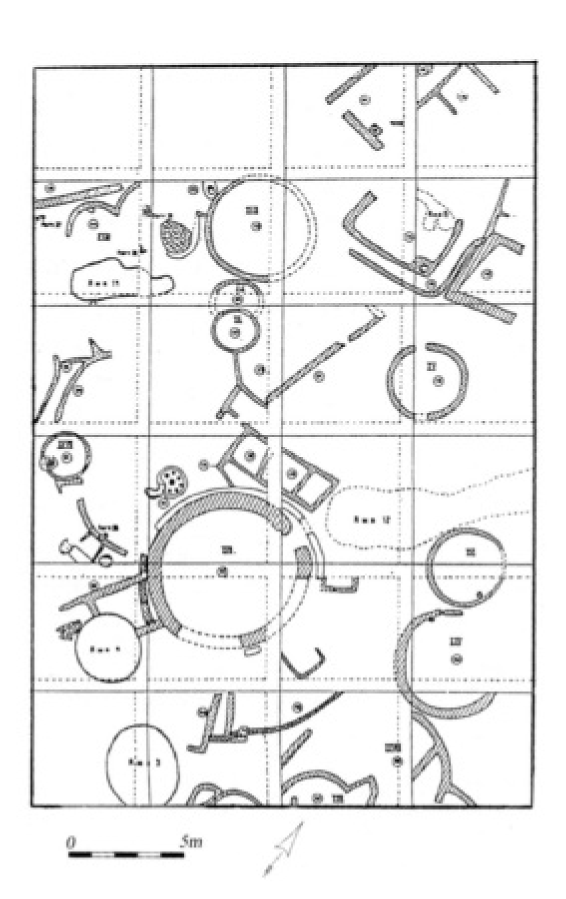
الشكل ٨ : تولوي من تل صبي أبيض ***Operation I, Level ٧A***

Akkermans P. M. M. G ٢٠١٠, fig. ٣,٥



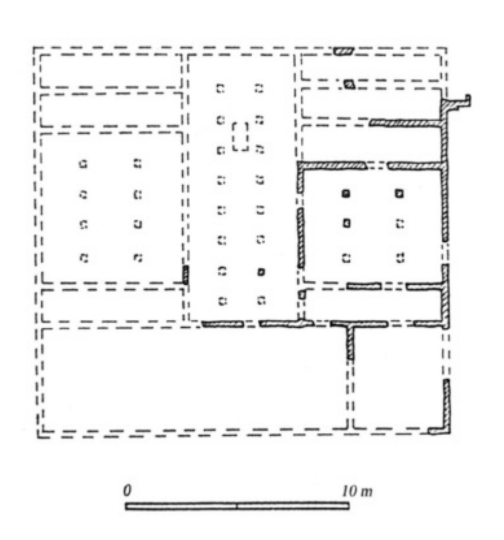
الشكل ٩ : تولوي من تل صبي أبيض مع حجرات مستطيلة على الجانبين ***Operation I, Level ٥B***

Akkermans P. M. M. G ٢٠١٠, fig. ٣,٦



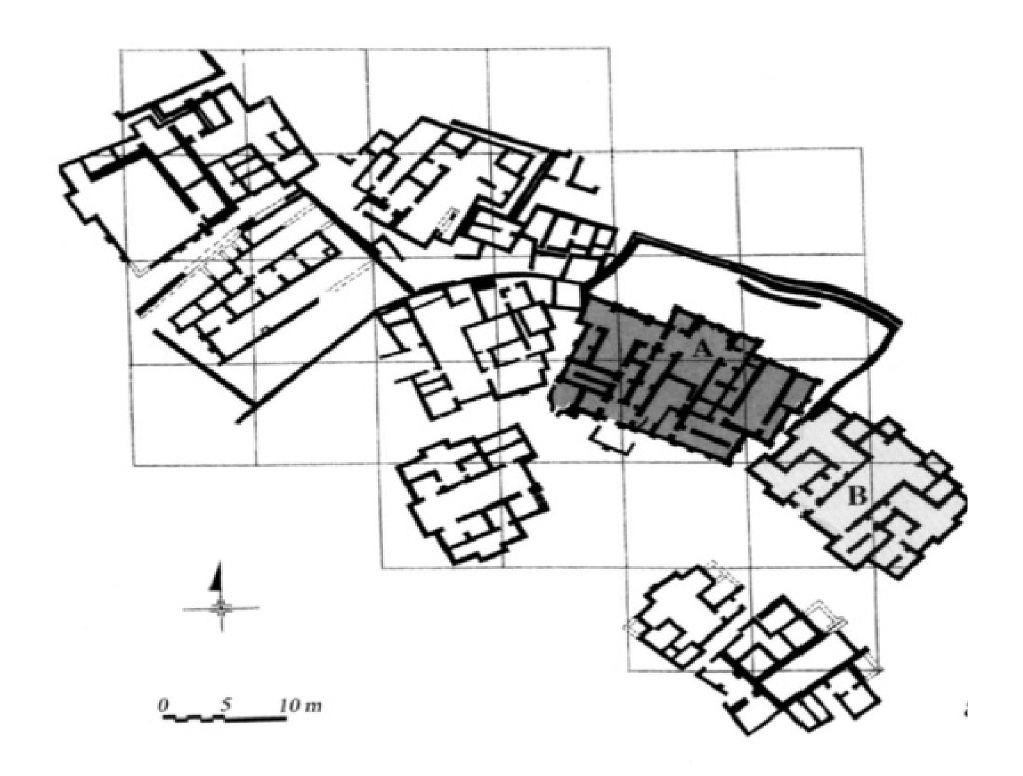
الشكل ١٠ : بيوت من يريم تبه II مستوى VI

From Breniquet ١٩٩٦, pl. ٣٦



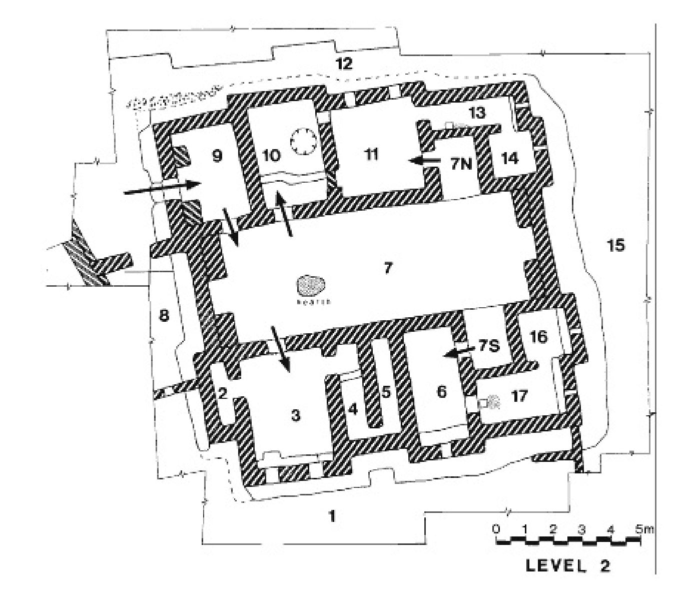
الشكل ١١ : بيت من تل العويلي (العبيد ٠)

Frangipane M. ٢٠٠٧, fig.٥, p. ١٦٦



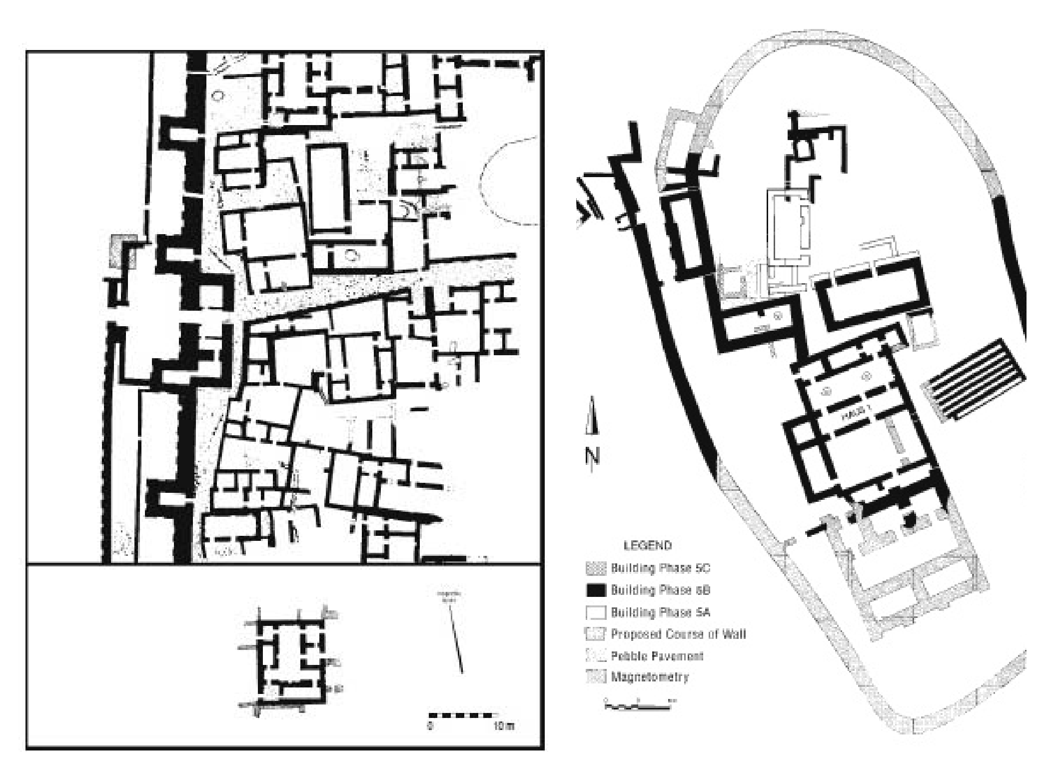
الشكل ١٢ : مخطط أبنية المستوى **II** من تل عبادة

Frangipane M. ٢٠٠٧, fig.٦, p. ١٧٠



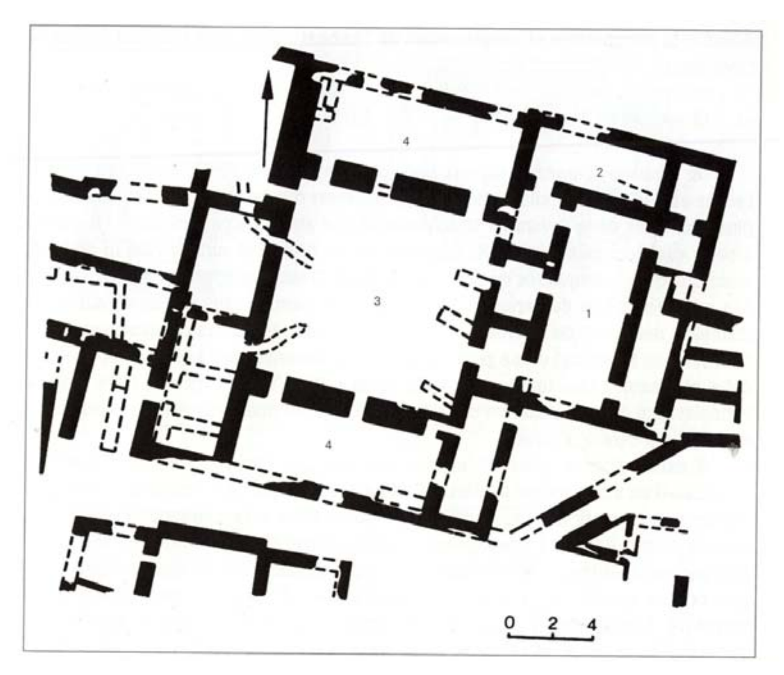
الشكل ١٣ : مخطط البيت المحروق في تل مدحور

Pollock S. ٢٠١٢, fig. ٧,١. p. ٩٦.

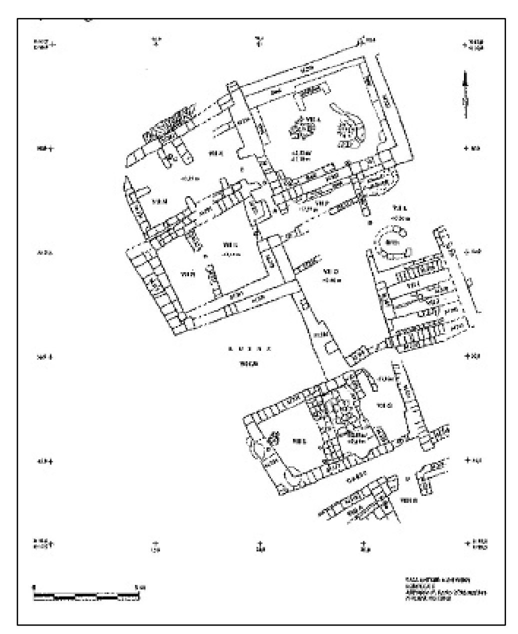


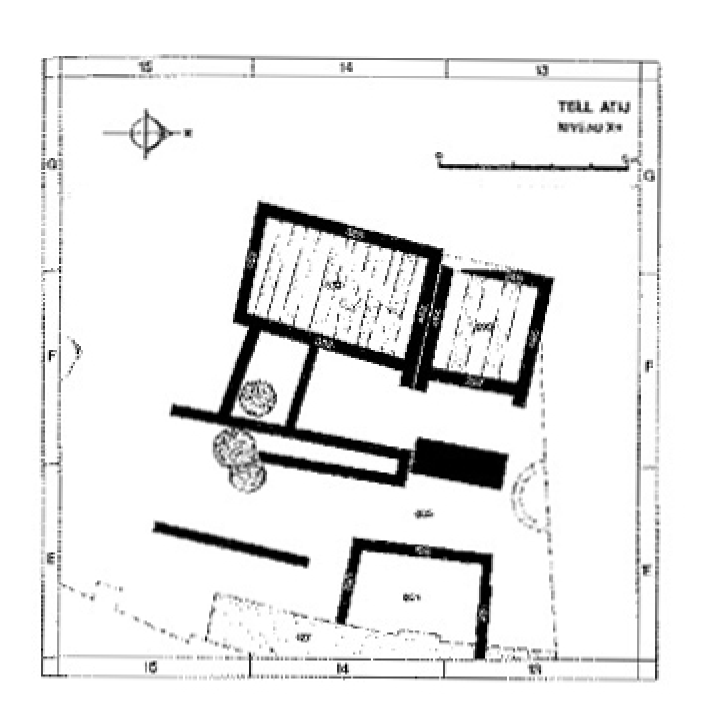
الشكل ١٤ : بيوت ذات مخطط ثلاثي الأجزاء من تل قناص (اليسار) وحساك هويوك (اليمين)

Sievertsen U. ٢٠١٠, fig. ١٤,١٦, ١٤,١٧, p. ٢١٢.



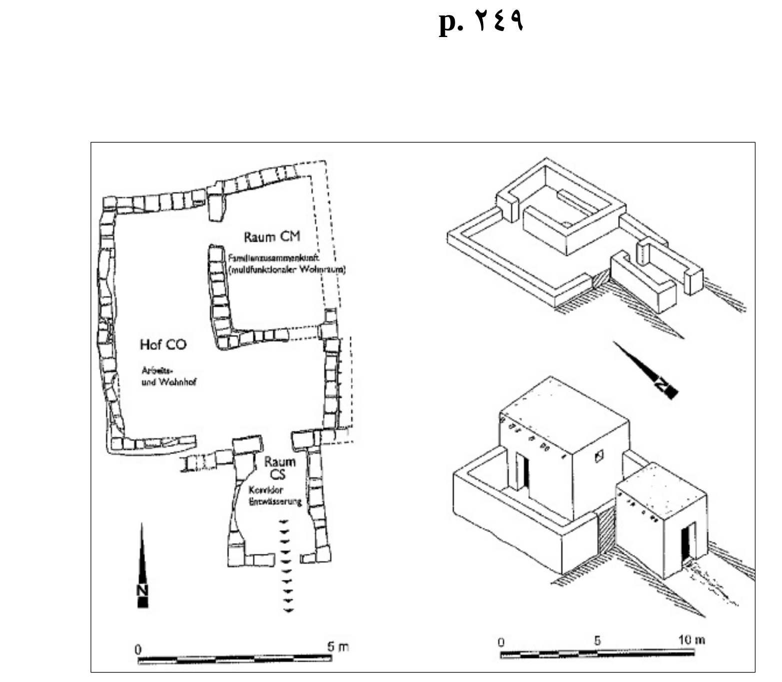
الشكل ١٥ : مخطط بيت من حبوبة الكبيرة مع التغيرات التي طرأت على المخطط





C. ٢٠٠٣, fig. ١٥٠, Margueron J.

p. ٢٤٩

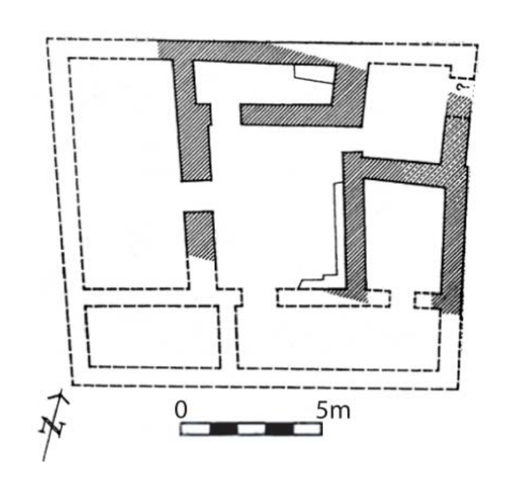


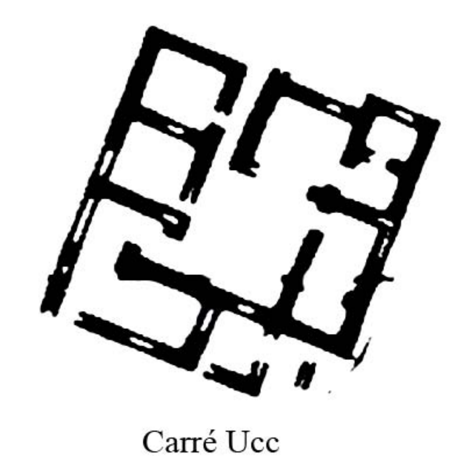
الشكل ١٦ : أبنية ذات مخطط شبكي من تل عتيج

Pfälzner P. ٢٠١١, fig. ١١

الشكل ١٧ : بيت من تل كنيدج

Pfälzner P. ٢٠١١, fig. ١٨





الشكل ١٨ : بيت من تل بديري

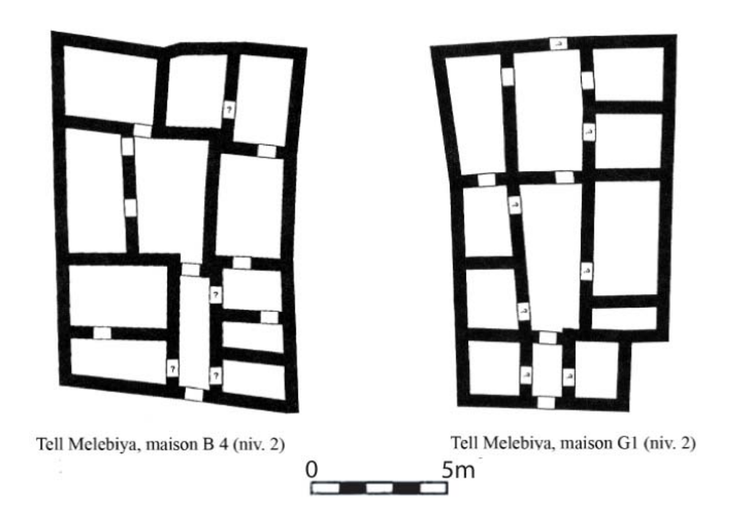
٢٣Pfälzner P. ٢٠١١, fig.

الشكل ٢٠ : بيت ذو باحة مركزية من ماري

Margueron J..C. ٢٠٠٣, fig. ١٥١

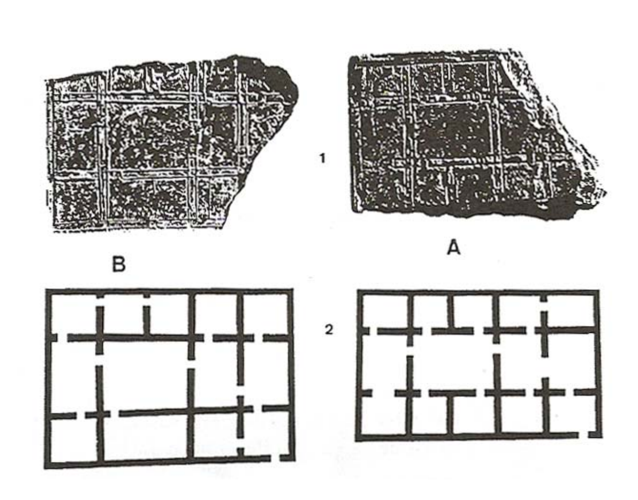
الشكل ١٩ : بيت رافدي من تل طايا

Dibo S.٢٠١٠ , fig. ٢٠٧



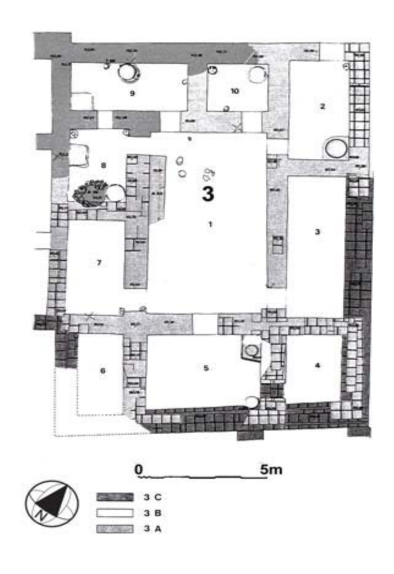
الشكل ٢١ : بيوت ذات ثلاث حجرات متتالية تقع على محور المدخل، تل مهلبية

From Lebeau M ١٩٩٦. Fig. ٣



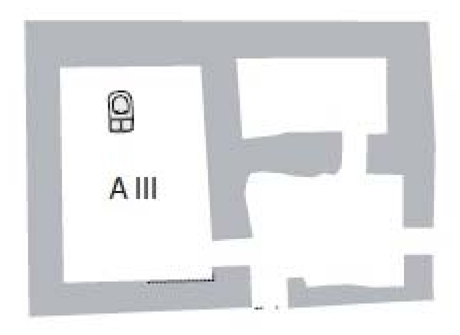
الشكل ٢٢ : لوح طيني من تل أسمر وإعادة تصور للمخطط المرسوم عليه.

C. ١٩٩٦, fig. ١ـMargueron J.



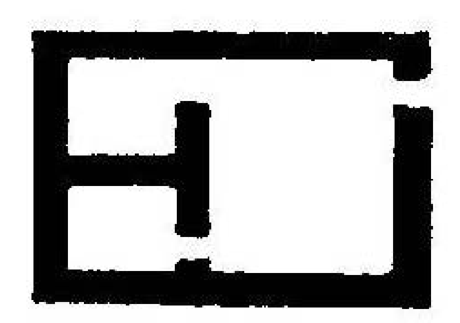
الشكل ٢٣ : بيت رافدي من حارادوم، عصر البرونز الوسيط

Kepinski Lecomte C. ١٩٩٢, fig. ٢٦



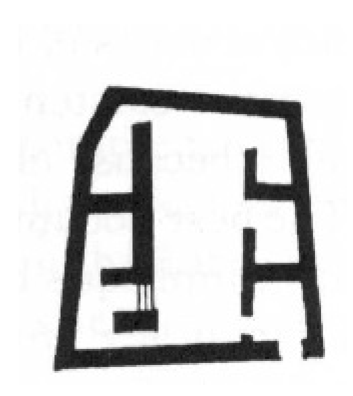
الشكل ٢٤ : بيت من شاغار بازار ، الألف الثاني ق.م

From Colantoni C. ٢٠٠٥, fig. ٩,٣



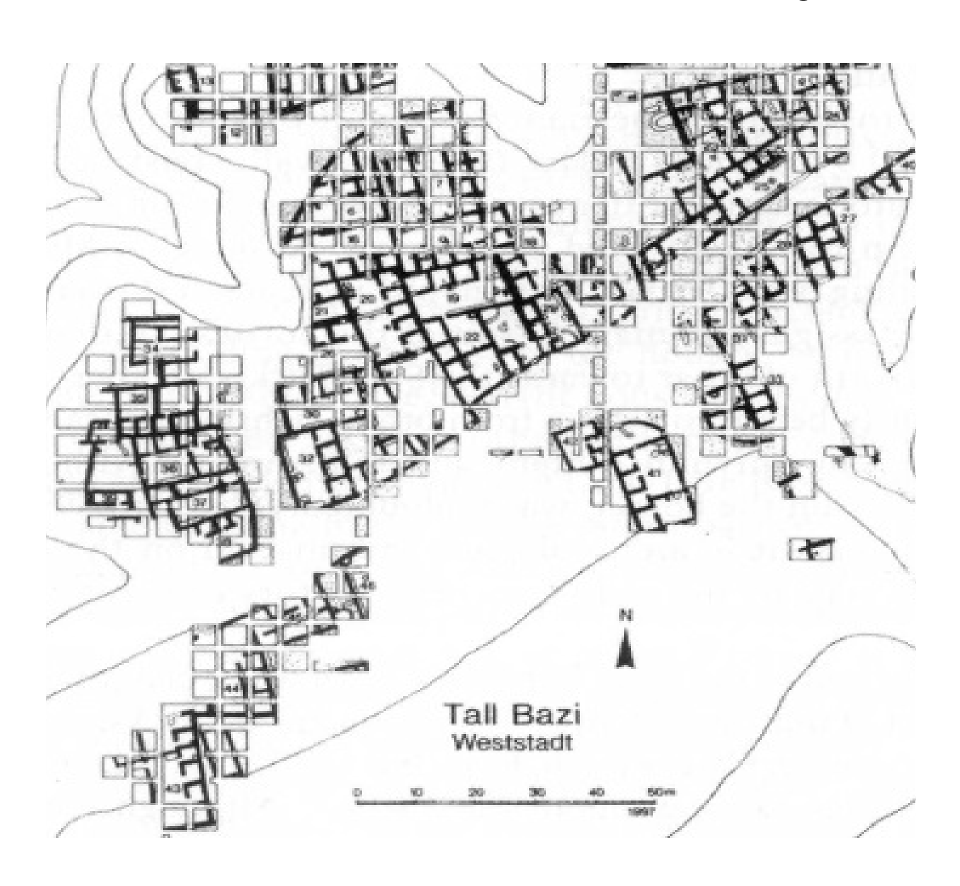
الشكل ٢٥ : بيت من إيمار، عصر البرونز الحديث

From Akkermans P. M. M. G. and SCHWARTZ G. M. ٢٠٠٣, fig. ١٠,١٢



الشكل ٢٦ : بيت ذو الصالة المركزية الطولانية من منباقة، عصر البرونز الحديث

From Akkermans P. M. M. G. and SCHWARTZ G. M. ٢٠٠٣, fig. ١٠,١٢



الشكل ٢٧ : حي سكني من تل بازي، عصر البرونز الحديث

From Akkermans P. M. M. G. and SCHWARTZ G. M. ٢٠٠٣, fig. ١٠.١٣

قائمة المراجع الأجنبية والعربية:

- Abu es_Soof, B. ١٩٧١ Tell es_Sawwan. Fifth Season's Excavations (Winter ١٩٦٧). Sumer ٢٧, p. ٣_٧.
- Abu es_Soof, B.١٩٦٨ Tell es_Sawwan. Excavations of the Fourth Season (Spring ١٩٦٧). Sumer ٢٤, p. ٣_١٥.
- Akkermans P. M. M. G. ٢٠١٠*:* Late Neolithic Architectural Renewal: The Emergence of Round Houses In The Northern Levant, *C*. ٦٥٠٠–٦٠٠٠ BC, *in*: Diane Bolger & Louise Maguire (eds.), The *Development of Pre_State Communities in the Ancient Near East*. Oxford: Oxbow Books, p. ٢٢_٢٨.

  Akkermans P. M. M. G. and Schwartz G. M. ٢٠٠٣: The archaeology of Syria from complex hunter_gatherers to early urban societies (ca. ١٦,٠٠٠_٣٠٠ BC), Cambridge University Press.
- Banning E. B. ٢٠٠٤, *Housing Neolithic Farmers,* Near East Archaeol ٦٦ no١/٢, p. ٤_٢١.
- Breniquet, C. ١٩٩٦ : *La disparition de la culture de Halaf: Les origines de la culture d'Obeid dans le nord de la Mésopotamie*. Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Colantoni C. ٢٠٠٥: Traces of Tradition: Northern Mesopotamian Urbanism from the Late ٣rd through Early ٢nd Millennium BC. PhD dissertation, University of Cambridge.
- Coqueugniot É. ١٩٩٩: Tell Dja'de el Mughara, *in* G. Del Olmo Lete, J._L. Montero Fenollos éd., *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrim Dam Area*, Proceedings if the International Symposium Barcelona, ١٩٩٨, p. ٤١_٥٥.
- Dibo S. ٢٠١٠: L'urbanisme dans le monde syro_mésopotamien au III millénaire av. J._C. Thèse soutenue en ٢٠١٠, Université Paris I_Sorbonne.

  Forest J._D. ٢٠٠٦ : *L'apparition de l'État en Mésopotamie. In* Petr Charvát, Bertrand Lafont et als. : L'État, le pouvoir, les prestations et leurs formes en Mésopotamie ancienne. Actes du Colloque assyriologique franco_tchèque. Paris, ٧–٨ novembre ٢٠٠٢. p. ١١_١٧.
- Forest J._D. ٢٠٠١ : De l'anecdote à la structure : l'habitat de la culture de Gawra et la chefferie nord_mésopotamienne. *In* C. Breniquet et C. Kepinski (edd.), *Etudes mésopotamiennes – Recueil de textes offert à Jean_Louis Huot*. Paris : Editions Recherche sur les Civilisations, p. ١٧٧–١٩٦.
- Frangipane M. ٢٠٠٧: Different Types of Egalitarian Societies and the Development of Inequality in Early Mesopotamia, *World Archaeology*, Vol. ٣٩, No. ٢, The Archaeology of Equality, p. ١٥١_١٧٦.

- Ibáñez J.J., Terradas X. et als. ٢٠١٢ : *Nouvelles données sur les architectures des sites natoufiens de Jeftelik et Qarassa ٣ (Syrie centro_occidentale et du sud), dans* Juan_Luis Montero Fenollós (éd.) Du village néolithique à la ville syromésopotamienne, Bibliotheca Euphratica Vol. ١, p. ٩_٣٣.
- Kepinski_Lecompte, C. ١٩٩٦ : *Spatial Occuaption of a New Town (Iraqi Middle Euphrates,* ١٨_١٧th Centuries B.C.). *In* Veenhof, K. R. (editor) House and Households. PIHANS ٧٨. Leiden/Instanbul, p. ١٩١_١٩٦.

  Kepinski_Lecompte, C. ١٩٩٢ : *L'Architecture. In* Kepinski_Lecompte, C. (editor) HaradumI. Une ville nouvelle sur le Moyen_Euphrate (XVIIIe_XVIIe siècles av. J._C.). Éditions Recherche sur le Civilisations, p. ٦١_١٧٨.
- Kirkbride, D.١٩٧٥: Umm Dabaghiyah ١٩٧٤, a Fourth Preliminary Report. Iraq ٣٧, p. ٣_١٠.
- Kohlmeyer K. ١٩٩٦: *Houses* in *Habuba Kabira_South*. *Spatial Organisation* and *Planning* of *Late Uruk Residential Architecture*. *In*: K. Veenhof (ed.) Houses and households in ancient Mesopotamia. Nederlands Historisch_Archaeologisch Institut Te Istanbul, p. ٨٩_١٠٣.
- Lebeau M. ١٩٩٦: Les maisons de Melebiya, approche fonctionnelle de l'habitat privé au IIIe millénaire av. notre ere en Haute Mésopotamie, *In*: K. Veenhof (ed.) Houses and households in ancient Mesopotamia. Nederlands Historisch_Archaeologisch Institut Te Istanbul, p. ١٢٩_١٣٦.
- Lloyd, S. and Safar E ١٩٤٥: *Tell Hassuna: Excavations by the Iraqi Government*
- *Directorate General of Antiquities in ١٩٤٣ and ١٩٤٤.* Journalof Near Eastern Studies ٤, p. ٢٥٥_٨٩.
- Margueron J._C. ٢٠٠٣ : Les mésopotamiens, Picard, Paris.
- Margueron J._C. ١٩٩٦: *La maison orientale. In*: K. Veenhof (ed.) Houses and households in ancient Mesopotamia. Nederlands Historisch_Archaeologisch Institut Te Istanbul, p. ١٧_٣٨.
- Maisels Ch. K. ١٩٩٨: The Near East: Archaeology in the cradle of civilization, Routledge, London and New York.

  Molist M., Anfruns J. et al. ٢٠١١: La campagne de fouilles de ٢٠٠٩ à Tell Halula (vallée de l'Euphrate, Syrie): un premier bilan. Chronique archéologique en Syrie, V, p. ٤٣_٤٩.
- Nishiaki_Y. ٢٠٠٨: Excavations at Tell Seker al_Aheimar, Hassake: The ٢٠٠٧ season, Chronique Archéologique en Syrie III, p. ٥٣_٦١.
- Pollock S. ٢٠١٠: *Practices of Daily Life in Fifth Millennium B.C. Iran and Mesopotamia,* Robert A. Carter and Graham Philip (Eds.), Beyond the Ubaid. Transformation and Integration in the Late Prehistoric Societies of the Middle East, International workshop held at Grey College, University at Durham, ٢٠_٢٢ April ٢٠٠٦, Oriental Institute Press, p. ٩٣—١١٢.
- Pfälzner P. ٢٠١١: *Houses and domestic installations. In* Lebeau M. (ed.) Associated Regional Chronologies for the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean, Vol. I: Jezirah. Brepols, Turnhout, p. ١٤٥_١٦٩.
- Pfälzner P. ١٩٩٦: *Activity areas and the social organisation of third millennium B.C. houses. In*:

K. Veenhof (ed.) Houses and households in ancient Mesopotamia. Nederlands Historisch_Archaeologisch Institut Te Istanbul, p. ١١٧_١٢٧.

- Sievertsen U. ٢٠١٠: *buttress_recess architecture and status symbolism in the ubaid period. In* Robert A. Carter and Graham Philip (Eds.), Beyond the Ubaid. Transformation and Integration in the Late Prehistoric Societies of the Middle East, International workshop held at Grey College, University at Durham, ٢٠_٢٢ April ٢٠٠٦, Oriental Institute Press, p. ٢٠١_٢٢٦.
- Stordeur D., Brenet M. et al. ٢٠٠٠ : Les bâtiments communautaires de Jerf el Ahmar et Mureybet Horizon PPNA (Syrie). Paléorient. Vol. ٢٦ N□١, p. ٢٩_٤٤.

Watkins T. ١٩٩٠: The origins of house and home ? *World Archaeology*, Vol. ٢١, No. ٣, Architectural Innovation, p. ٣٣٧_٣٣٩.

- أبو عساف، علي ١٩٨٨، آثار الممالك القديمة في سورية ٨٥٠٠ ق.م. إلى ٣٥٣ ق.م. منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
- تموم، جمال، ٢٠١١ الجذور ما قبل التاريخية للحضارات التاريخية الباكرة في المشرق العربي القديم. منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

❑❑

محور في التاريخ

حرية المرأة وخطـاب النهضـــة العربيـــة

قراءة في تاريخ التمدن العربي في القرن التاسع عشر

كندة السمارة*

ذكر المؤرخ القاهري عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٣-١٨٢٥) في تاريخه الشهير" عجائب الآثار في التراجم والأخبار" في أحداث عامي ١٨٠٢ و١٨١٤، حادثتين متشابهتين ولافتتين. حيث اجتمع الكثير من النساء العاملات والغاضبات من قطع أرزاقهن، ودخلن بجرأة غير مسبوقة على الجامع الأزهر، وصِحن بالمشايخ، ومزقن أوراقهم، وأبطلن دروسهم، وهددنهم بالعودة إليهم إذا لم يستجيبوا إلى مطالبهن، وعدن إليهم دون تردد. ثم توجهن إلى الباشا، وأعربن عن استيائهن بالقوة نفسها، فتجاوب معهن مباشرة ووعدهن بالنظر في أمر الأرزاق.[١] حتى إنّ الجبرتي نفسه أضاف لاحقاً، أنّ شيوخ الأزهر لم يكن لديهم القدرة على منع ذلك التجمهر. يصف الجبرتي حادثة عام ١٨١٤:

> حضر جمع كثير من النساء الملتزمات إلى الجامع الأزهر، وصرخوا في وجوه الفقهاء، وأبطلوا الدروس، وبددوا محافظهم وأوراقهم، فتفرقوا وذهبوا إلى دورهم، وكان قد اجتمع معهم الكثير من العامة، واستمروا في هرج إلى بعد العصر. ثم جاءهم من يقول لهم كلامًا كذبًا سكّن به حدتهم، فانفض الجمع، وذهب النساء، وهن يقلن: نأتي في كل يوم على هذا المنوال حتى يفرجوا لنا عن حصصنا ومعايشنا وأرزاقنا[٢].

---

* باحثة سورية في جامعات أستراليا.

[١] عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٨)، ٤: ٣٢٠، ٣٢١.

[٢] عبد الرحمن الجبرتي، مرجع سابق، ٤: ٣٢٠.

لم تكن هاتان الحادثتان اللتان تظهران حضور المرأة القوي والجريء في المجتمع العربي ـ الإسلامي بمعزولتين، فالمشاهد المماثلة المنسية والمهمشة التي تبرز هذا الجانب كثيرة، كما سنرى، وليس في القاهرة فقط، وإنما في دمشق أيضاً. وتطرح هذه المشاهد تساؤلات حول الصورة النمطية للمرأة العربية المستضعفة، القاصرة جسدياً وعقلياً، القابعة في المنزل، المحرومة الحقوق، التي لا حول لها ولا قوة، ولا عمل لها سوى التدبير المنزلي وتربية الأطفال، التي لا مشاركة لها في الحياة العامة. كما يطرح تساؤلات حول فكرة قيومية الرجال على النساء، وحول تغييبها الكلي في خطاب النهضة الحداثي الذكوري، وحول أهداف وجدوى الخطاب التنويري الذكوري في تحرر المرأة في القرن التاسع عشر، وحول فكرة تحرر المرأة العربية تحت تأثير الفكر الغربي. تنطلق هذه الدراسة وهذه التساؤلات في محاولة لتقديم قراءة نقدية جديدة لخطاب تحرر المرأة العربية ودورها في حركة النهضة العربية في القرن التاسع عشر. وترى هذه القراءة أنه كان للمرأة العربية حضور اجتماعي قوي وبارز في مجتمعي مدينة دمشق والقاهرة في القرنين الثامن والتاسع عشر، وأنّ الصورة النمطية المرسومة عنهنّ في الكتابات التقليدية غير صحيحة. كما أنّ الخطاب الذكوري التنويري عن ضرورة تحرر المرأة، ليس فقط متناقضاً في صوره وتفاصيله، وإنما يعكس أيضاً وبالدرجة الأولى رؤية ذكورية لهذا التحرر، ويتحدث بالنيابة عن المرأة، متجاهلاً صوتها وحياتها ومعاناتها ورغباتها وطموحاتها. ومن هذا المنطلق، ترى هذه القراءة بأن حركة اليقظة العربية وخطابها النهضوي التحرري قد أخفق في تحقيق أهدافه الإصلاحية على كافة المستويات، كما كان له تأثير سلبي على تحرر المرأة، حيث نرى نتائجه بوضوح اليوم باستمرار ذكورية المجتمعات العربية ـ الإسلامية، وتغييب دور المرأة التي مازالت تبحث عن أبسط حقوقها الحياتية بعد قرنين من المسيرة النهضوية.

انطلاقاً من التساؤلات السابقة، ستسلط هذه الدراسة الضوء **على** دور المرأة في تشكيل الوعي الحداثي الإصلاحي من خلال تقصي معالم مشاركتها الفعالة في مشروع "التمدّن الجديد،" كما عرف في أدبيات وصحف القرن التاسع عشر، مركزة بشكل خاص على تقييم دور المرأة العربية في نشوء وتطور الصحافة العربية. فقد اهتمت المرأة العربية عبر الصحف بقضية توعية وتحرير المرأة وترقيتها، عبر التأكيد على مكانتها ودورها فى المجتمع. كما اهتمت بدورها الفاعل في نهضة الشعوب لمواكبة المدنية الحديثة، وبعمق تأثيرها في تكوين العقل العربي، فيما سمّي "فكر النهضة العربية،" تلك الصحافة التي رافقت أطوار تلك النهضة، وساهمت إلى حد بعيد في إثارة الوعي العربي وتقويته وتوجيهه، فلم يبق بلد عربي في المشرق أو المغرب إلا وصدرت فيه الجرائد والمجلات، وصولاً منهم عبر صفحاتها للمدنية الجديدة. وعلى الرغم من الحضور النسائي القويّ الذي تجلّى بمظاهر عدة، كالحضور الأدبي أو الصحافي، إلا أنّ الجهود البحثية بقيت ضئيلة، فقد عُنيت بعض من الدراسات الإعلامية بصحافة المرأة العربية ومراحل نشأتها وتطورها، كما اهتمت العديد من الدراسات بأسباب النهضة العربية والتقدّم في القرن التاسع

عشر، ولكن بقيت تلك الدراسات منفصلة عن بعضها.[1] فعلى الرغم من التراكم البحثي في الجانبين، إلاّ أنّ الجمع بين دور المرأة في تأسيسها ونشرها للصحافة العربية، ودورها في النهضة والتمدّن الجديد لم يحظَ بحظ وافر، ولم يكن موضع اهتمام في الدراسات المعاصرة. فالمشهد العام بقي ذكوريّ النكهة وبقي دور المرأة فيه مهمشاً. ولتجسيد هذا الفصل تقوم هذه الدراسة بمحاولة متواضعة لإلقاء الضوء على دور المرأة العربية عبر الصحف والتي تشكلت بدايات خطوطها العريضة في بدايات القرن التاسع عشر. فتقصّي دور المرأة الجوهري في التحولات الحداثية كان ومازال من أكثر المحاور أهمية في الخطاب التنويري، ومن أكثر القضايا إشكالية في مشروع النهضة العربية.

واقع النساء الاجتماعي على مشارف النهضة

استناداً للجبرتي، أعطى نابليون في عام ١٧٩٨ أوامر بهدم المقابر المجاورة لبيوت القاهرة، فخرجت النساء مع الرجال جنباً إلى جنب في مظاهرة، احتجاجاً على الهدم،

> **في يوم السبت، ثامن عشره، ذهبت جماعة من القواسة الذين يخدمون الفرنساوية وشرعوا في هدم التراكيب المبنية على المقابر بتربة الأزبكية وتمهيدها بالأرض، فشاع الخبر بذلك، وتسامع أصحاب الترب بتلك البقعة، فخرجوا من كل حدب ينسلون، وأكثرهم النساء الساكنات بحارات المدابغ وباب اللوق وكرم الشيخ سلامة والفوالة والناصرة وقنطرة الأمير حسين وقلعة الكلاب، إلى أن صاروا كالجراد المنتشر، ولهم صياح وضجيج، واجتمعوا بالأزبكية، ووقفوا تحت بيت صاري عسكر، فنزل لهم المترجمون واعتذروا بأن صاري عسكر لا علم له بذلك الهدم، ولم يأمر به، وإنما أمر بمنع الدفن فقط، فرجعوا إلى أماكنهم، ورفع الهدم عنهم.**[2]

كما ذكر الجبرتي أيضاً عن مظاهرة نسائية أخرى، حدثت مع نهايات الحملة الفرنسية عندما قرر الحاكم الفرنسي إجلاء الفيلق القبطي إلى فرنسا، فخرجت نساؤهم إلى مقر الحاكم الفرنسي، يطالبن بإبقاء الفيلق وإلغاء القرار. يقول الجبرتي: "واجتمعت نساؤهم وأهلهم وذهبوا إلى قائم مقام وبكوا وولولوا وترجوه في إبقائهم."[3] عرفت نساء مصر في تلك الفترة الإضراب والتجمهر والتظاهر، وحتى استعمال العنف ضد الرجال للدفاع عن

---

[1] للمزيد البرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨). رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣). فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨). محمد سواعي، **الحداثة ومصطلحات النهضة العربية في القرن التاسع عشر** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣). أحمد محمد سالم، **المرأة في الفكر العربي الحديث** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٣).

[2] عبد الرحمن الجبرتي، مرجع سابق، ٣: ٣٤.

[3] المرجع نفسه، ٣: ٢٩٨.

مصالحهنّ، كما رأينا في حادثة الأزهر. كما خرجت نساء القاهرة عام ١٨٠٠، بمظاهرة يطالبن فيها "الجنرال الفرنسي عبد الله مينو أن يتدخل، حتى يسمح لهن رجالهن بالتردد على الحمامات العامة في المدينة، وأن تخصص بعض من هذه الحمامات للنساء."[١] تلك الحوادث وغيرها مما ذكر الجبرتي بخروج المرأة علناً في الفضاءات العامة، تدل على المشاركات النسائية في التعبير عن مصالح الرعية، والرغبة الجديّة في المشاركة في إدارة المجتمع، وبلورة ما سمي فيما بعد "رأياً عاماً." هذا من جهة، ومن جهة ثانية تحدّث الجبرتي عن الحريات التي تمتعن بها النساء في القاهرة، فوصف بامتعاض "فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار، واستملن نظرائهن."[٢] كما تحدّث بأسف عن التغييرات الاجتماعية في تلك الفترة، ووصفها "بالحوادث الجسام،" وتمثلت في "تبرّج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء."[٣] والتغييرات الاجتماعية لم تشمل طبقة معينة، بل طالت جميع النساء، حتى إنّ الجواري السود هربن من بيوت أسيادهن، ولجأن إلى الفرنسيين طلباً للحرية "أفواجاً، فرادى وأزواجا، فنططن الحيطان وتسلقن إليهم من الطيقان ودلّوهم على مخبآت أسيادهن وخبايا أموالهم ومتاعهم."[٤]

وبالطبع لم تكن تلك التغييرات نتيجة الانفتاح المفاجئ على الغرب والاختلاط بالفرنسيين، كما يصورها الجبرتي، لأن حملة نابليون لم تدم سوى مدة قصيرة، والتغيرات الاجتماعية تأخذ وقتاً طويلاً. فلا يمكن أن نعزو جميع ما حصل من تغييرات إلى التدخل الغربي، وتبريرات الجبرتي لتغيير وضع المرأة بسبب الفرنسيين فيه شيء من المبالغة. ففي كتابه عن **تاريخ الفكر المصري الحديث**، ناقش لويس عوض الأحداث والتغييرات التي وصفها الجبرتي في تلك الحقبة، وعدّها نتيجة تغيّر تدريجي وصل إلى ذروته عام ١٨٠٠، ولم يكن خروجاً فجائياً عن المألوف، كما يصوره الجبرتي. لأنه لو كان كذلك لاعترض عليه رجال تلك الفترة. والجبرتي لا يذكر رفض الرجال لحريات النساء في الفضاءات العامة، أباً كان أم زوجاً أم أخاً. فنص الجبرتي صامت بشكل عام عن رأي الرجال في ممارسات النساء وانفتاحهن الاجتماعي، ولا يمكننا أن نعدّ رأيه الشخصي هو المعبر عن وجهة نظر الرجال في مصر بشكل عام.

بغض النظر عن أسباب تلك التجمعات النسائية وممارساتهن الجريئة، والتي قد يعزوها البعض إلى غرض الدفاع عن الأرزاق والاحتياجات وليست بهدف الإصلاح الفكري، إلا أنّها كانت من المؤشرات التي دلّت على حضور قوي للمرأة، وعلى مدى تأثيرها في الحياة الاجتماعية. في كتاب للمستشرق الفرنسي جيرار دي نرفال، الذي عاش فترة من حياته في القاهرة (بين عامي ١٨٠٨- ١٨٥٥)، ما يناقض رأي الجبرتي عن أحوال المجتمع القاهري. يرصد نرفال تغييراً ملحوظاً في الحياة الاجتماعية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، تمثّل في تقليص حريات المرأة، حيث كتب يقول: "فمن سنوات قليلة كانت الراقصات تتجول بحرية في المدينة، ويملأن الاحتفالات

[١] لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢)، ١: ١٨٦.
[٢] عبد الرحمن الجبرتي، مرجع سابق، ٣: ٢٦٣.
[٣] المرجع نفسه، ٣: ٢٦٢.
[٤] المرجع نفسه، ٣: ٢٦٣.

العامة حيوية، وينشرن المتعة في الكازينوهات والمقاهي. أما الآن فهن لا يستطعن الظهور إلا في البيوت وفي الاحتفالات الخاصة."[١] فخروج الراقصات إلى الفضاءات العامة المفروض ألاّ يكون بالأمر المألوف والاعتيادي، كما أن تجول النساء كعادتهن في الأسواق لقضاء أشغالهن، كان من الأمور المألوفة قبل حملة نابليون.[٢] فجميع الوقائع السابقة تشير على انفتاح اجتماعي في المجتمع العربي عامة، وليس المجتمع القاهري فقط. فالانفتاح الاجتماعي سبق الحملة الفرنسية وتحديثات محمد علي، اللذين تصورهما القراءات المعاصرة بأنهما المحركان الأساسيان للنهضة العربية.[٣] وبنظرة على المجتمع الدمشقي لنتعرّف أحواله في تلك الحقبة، نرى وصفاً لأحوال المجتمع الدمشقي من منتصف القرن الثامن تخالف التصور الشائع اليوم، حيث كتب أحمد البديري الحلاق في مذكراته اليومية يقول عن أحداث عام ١٧٥٠:

وفي يوم الخميس، ثامن عشر ربيع الثاني، خرجنا إلى سيران بناحية الشرف المطل على المرجة مع بعض أحبابنا. وكان الوقت في أول خروج الزهر في البساتين، وجلسنا مطلين على المرجة والتكية السليمية .وجدنا النساء، وربما كانوا في الكثرة أغلب من الرجال، جالسين على شفير النهر، وهم حول المرجة والتكية طول النهار بالمأكل والمشرب والتتن والقهوة، كما تفعل الرجال.

إن مشهد البديري عن صورة المجتمع الدمشقي في القرن الثامن عشر يعطينا صورة مماثلة لحالة الانفتاح الاجتماعي في القاهرة قبل الحملة الفرنسية. فظهور النساء في الفضاءات العامة وقدرة البديري على رؤيتهن، والاختلاط بهن لهو بحد ذاته بالأمر اللافت. ويدفعنا لطرح استفهام عن طبيعة الحياة الاجتماعية في دمشق، والتي تتماشى مع ما توصلت له العديد من الدراسات الجديدة عن حضور قوي وجريء للمرأة في المجتمع القاهري والمجتمع الاستانبولي في القرن الثامن عشر،[٤] تزامن مع حضور مماثل في المجتمع الدمشقي.[٥] وتعطينا هذه الصور إشارات عن وجود تغيير اجتماعي بدأت ملامحه تتشكل في تلك الحقبة. فهذا النوع من التغيّر الاجتماعي لا يظهر فجأة. ومن الطبيعي أن نجد كلاً من البديري والجبرتي قد استهجنا رؤية النساء في الفضاءات العامة بسبب البيئة

[١] لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢)، ١: ٢١١.

[٢] عبد الرحمن الجبرتي، مرجع سابق، ٣: ٣٣٢.

[٣] صدرت بعض الدراسات التي تؤكد على أن هناك العديد من المؤشرات التي دلت على حراك اجتماعي وثقافي وفكري سبق الحملة الفرنسية، للمزيد في هذه النقطة بيتر جران، **الجذور الإسلامية للرأسمالية- مصر ١٧٦٠- ١٨٤٠**، ترجمة محروس سليمان، رؤوف عباس (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢). أحمد زكريا الشلق، **الحداثة والامبريالية- الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩). نللي حنا، **تجار القاهرة في العصر العثماني- سيرة أبو طاقية شهبندر التجار**، ترجمة رؤوف عباس (القاهرة: الدرا المصرية اللبنانية، ١٩٩٧).

[٤] سامر عكاش، **يوميات شامية: قراءة في التاريخ الثقافي لدمشق العثمانية** (بيروت: دار بيسان، ٢٠١٤)، ٢٥.

[٥] لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢)، ١: ١٩٦.

الدينية التي ينحدران منها. ونجد نفس الموقف عند الأب ميخائيل بريك، حيث يصف هو الآخر مشهداً عن أحداث ١٧٥٩ في يومياته المنشورة عن تاريخ الشام، يقول فيها عن أحوال النصارى[1] في دمشق:

وأما نساء النصارى فإنهم لما رأوا هذه الفرصة واطمأنوا من الحكام، غشهم الشيطان، وزافوا، وتعدوا الحدود بملابسهم وعصباتهم المسماة كبرليّة ــ الله لا يكبرهم ــ وخصوصاً بشربهم التتن في البيوت والحمامات والبساتين، حتى على النهورة والناس مجتازة.[٢]

مشهد آخر مثير لنساء دمشق، ينبئ عن تحولات نحو الانفتاح الاجتماعي واكبت تغيرات الحداثة. وما كان المجتمع ليشهد تلك التحولات اجتماعياً وثقافياً، لولا التغيير التدريجي الذي بلغ ذروته في القرن التاسع عشر، الذي شهد انعطافة جديدة في الأفكار والأحوال الاجتماعية بسبب الانفتاح المتسارع على الغرب. وقد أسهمت هذه التطورات الاجتماعية في ظهور وعي عربي جديد، وكانت المرأة إحدى المحاور التي ظهرت في هذه الانعطافة بمظهر جديد. ومرّت الحركة النسائية العربية في القرن التاسع عشر بعدة أدوار، حيث انتقل حضور المرأة العربية مع تولي محمد علي الحكم إلى دور جديد، أكثر تعقيداً وديناميكية، تزامن مع عودة نُخب المفكرين مِن البعثات التي أُرسلت للغرب، الذين عكسوا رغباتهم صراحة في كتاباتهم وتبني ما شاهدوه من معالم التطور في البلاد الغربية والتي كان أهمها تحرر المرأة. ساهم هذا الوعي الجديد المتنامي بتدشين مرحلة جديدة، كان التركيز فيها على ضرورة تعليم المرأة، ومساواتها بالرجل في مجالات التعليم والتعلّم، فأنشأت أول مدرسة للقابلات في العالم العربي عام ١٨٣٢.[٣] وعلى الرغم من هذا الزخم برفع لواء تحرر المرأة، بقي المفكرون العرب يتكلمون نيابة عنها، وبقي الخطاب النهضوي ذكورياً. وحافظ الرجال المتنورون على موقعهم الاستعلائي الذي يخولهم بالدفاع عن قضاياها وحرياتها ومصالحها.

خطاب اليقظة الذكوري لتحرر المرأة

على الرغم من الهدف النبيل الذي قام به مفكرو اليقظة العربية في القرن التاسع عشر للتقريب بين الشرق والغرب، للوصول لأسباب التقدم، لكنه لم يأت دائماً في مصلحة تحرر المرأة، بل إنّه قد استخدم ضدها في كثير من الأحيان مستمداً العون أحياناً من غطاء العلم والتنوير. نرى ذلك جلياً في كتابات شبلي شميّل (١٨٥٠-

---

[1] هناك احتمال أن تُقرأ الإشارة إلى النصارى بشكل سلبي، وهو بالطبع ليس هو المقصود. هذه الدراسة هي قراءة تاريخية تعتمد على النصوص وتبين مدى التشابه الثقافي بين المسلمين والنصارى. في دراسة صدرت مؤخراً عن سامر عكاش بعنوان **يوميات شامية**، خصّص فيه فصلاً كاملاً عن التعايش الديني والاندماج الثقافي الذي كان يعيشه المسلمون والنصارى في المجتمع الدمشقي في تلك الحقبة. للمزيد، سامر عكاش، **يوميات شامية: قراءة في التاريخ الثقافي لدمشق العثمانية** (بيروت: دار بيسان، ٢٠١٤).

[٢] ميخائيل بريك، **تاريخ الشام (١٧٢٠- ١٧٨٢)** (بيروت: مطبعة القديس بولس، ١٩٣٠)، ٦٢.

[٣] أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم فى عصر محمد علي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨)، ٢٩٧.

١٩١٧)، التقدّمي أولاً، والمفكّر الفيلسوف والطبيب المعروف ثانياً، والذي يعتبر من أشرس المناهضين للفكر الديني، وأهم الحاملين للواء العلم الحديث في القرن التاسع عشر. فقد تبنّى شميّل صراحة عدم مساواة المرأة بالرجل على أساس أنّ العلم الحديث يثبت ذلك. ففي خطبة ألقاها في جمعية الاعتدال بالقاهرة، ناقش شميّل موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، من وجهة نظرية داروين في النشوء والترقي، بطريقة استفزازية، أثارت حفيظة العديد من السيدات آنذاك. ونشرت جريدة **المقتطف** نص الخطبة في عام ١٨٨٦، تحت عنوان "المرأة والرجل وهل يتساويان،" جاء فيها:

> **ذهبت طائفة من أهل النظر إلى أنّ المرأة مساوية للرجل في العقل، وفي اعتقادنا أن المبحث طبيعي محض أعني أنه من مباحث علم الحيوان، المعروف بالزوولوجيا أو بالحري من مباحث علم الإنسان، الذي هو فرع منه والمعروف بالانتروبولوجيا ولا يصح أن ينظر إليه من غير هذا الوجه. فمن المعلوم لأهل النقد، من علماء طبائع الحيوان، أنّ الأنثى أشد من الذكر في الحيوانات السافلة، وأضعف منه في الحيوانات العالية ومساوية له في ما كان بينهما، وذلك قاعدة مطردة إلا فيما ندر والنادر لا يعتدّ به. ويستفاد من هذا أن امتياز الأنثى على الذكر من صفات الحيوانات المنحطة في سلم النشوء، وأنّ امتياز الذكر عليها من صفات الحيوانات المرتقية.[1]**

لم يرَ شميل المتنوّر من خطاب التنوير الأوروبي في موضوع المرأة سوى نظرية داروين في النشوء والترقي، متجاهلاً الأصوات الأنثوية العديدة الرائدة التي دعت إلى المساواة على أسس اجتماعية مدنية. ثابر شميل على الدفاع عن موقفة "العلمي" بعدم المساواة من خلال مقالات عديدة، وتناول الموضوع ليس فقط من المنظور العلمي الأنثربولوجي، بل عرّج أيضاً على مواضيع الدين والشرائع السماوية لإثبات نظريته:

> **اتفقت جميع الشرايع على أن تعامل المرأة معاملة القاصر المحتاج إلى وصي وسببه ما بها من الخفّة والطيش. وأما زعماء المساواة فيدّعون أنّ هذه الشرائع قد ضحت المرأة للرجل لأنّ الذين سنّوها إنما هم الرجال. ووصف علماء الأخلاق المرأة بأنها لاهية متقلبة مفرطة أكثر من الرجل وجميعهم على أنها مطبوعة على الخرافات والعناد والتشبّه والتمسّك بالعادات القديمة أكثر من الرجل.[2]**

من المفترض أن يكون الدفاع عن حقوق المرأة مرتبطاً بالمرأة ذاتها، لا بالرجل، ودورها في رفع وصاية الرجل عنها، واستبداده في التعامل معها، فهي الأقدر على فهم إشكاليات قضيتها. ولكن مفكري اليقظة تناولوا قضاياها

---

[1] شبلي شميل، **فلسفة النشوء والارتقاء** (مصر: مطبعة المقتطف، ١٩١٠)، ٢: ٩٥.

[2] شبلي شميل، مرجع سابق، ٢: ٩٧.

بمعزل عنها، مع أنها محور الموضوع. أطلق الشاعر الكبير حافظ إبراهيم (١٨٧٢- ١٩٣٢) أبياته الشهيرة في وصف المرأة، وعن دورها العظيم كأمّ فى تربية أبنائها وإعداد مجتمع صالح فيقول: [١]

مـن لـي بتربيـة النسـاء فإنهـا — في الشـرق علـة ذلـك الإخفـاق

الأم مدرسـة إذا أعـددتها — أعـددت شـعبا طيـب الأعـراق

الأم روض إن تعهـده الحيـا — بـالريّ أورق أيمـا إيـراق

الأم أسـتاذ الأسـاتذة الألى — شـغلت مـآثرهم مـدى الآفـاق

كما كتب الإصلاحي الشيخ عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٦- ١٩٤٤) كتابه روح التحرر في القرآن، مدافعاً عن حقوق المرأة، محللاً النتائج العكسية المترتبة عن عدم اندماجها في المجتمع، كالتبديد وسوء التدبير، بالإضافة للحصول على نماذج من النساء القاصرات الغير قادرات على الاعتماد على أنفسهنَ أو التصرف حتى ولو في بعض المكاسب الذاتية ومنها الإرث، يقول الثعالبي: "فهذه المرأة التي لم تعرف أيّ شيء قط من الحياة، هل يمكنها أن تحسن التصرف؟ وهل يمكنها أن تعرف أي شيء عن العالم الخارجي؟ وهل يمكنها أن تدرك قيمة أو أهمية شيء ما؟."[٢] رفض الثعالبي منطق الوصاية القانونية على المرأة، ووضّح أهمية تعليمها واندماجها في الحياة العامة، فيقول "لو كان التعليم الإجباري واقعا مكتسبا لتمتعت المرأة بكامل حقوقها ولأدركت أنه لا وجود لأي نص يفرض عليها ستر وجهها ولا لأي نص يحكم عليها بالانزواء في بيتها كأنها في سجن ولعلمت أن من واجبها رعاية مصالحها ومصالح أبنائها والتفكير في مستقبلهم ومراقبة تعليمهم وتربيتهم وأنه من الضروري أن تتمتع بحقها في احتلال مكانتها في البيت وأن تأخذ نصيبها من حقها في الحياة ونور الشمس على قدم المساواة مع الرجل."[٣] ومن الأمثلة اللافتة والطريفة على الدور الذكوري في معالجة قضايا المرأة العربية، حادثة انتحال سليم سركيس، في مجلة مرآة الحسناء (١٨٦٧- ١٩٢٦)، شخصية "مريم مزهر،" ليعبّر عن آراء فتيات تلك الفترة، ويمنحهنّ حضوراً اجتماعياً لافتاً. كان سركيس من أوائل الذين أعطوا المرأة حيزاً هاماً في صفحات جريدته، لكن معظم المقالات كانت بقلمه. نشر سركيس العديد من المقالات متقمصاً صورة المرأة، وكتب عن تعليمها، وذكر آخر أخبار

---

[١] محمد حافظ بن إبراهيم فهمي المهندس، الشهير بحافظ إبراهيم (١٢٨٨- ١٣٥١هـ /١٨٧١- ١٩٣٢م)، شاعر مصر ومدون أحداثها نيفًا وربعًا من القرن. وُلِدَ في ديروط، ونشأ يتيماً، توفي بالقاهرة. نظم الشعر في أثناء الدراسة، واشتُهِرَ حتى لُقِّب بشاعر النيل. له: ديوان حافظ، والبؤساء، وليالي سطيح، وكتيب في الاقتصاد وغيرها. للمزيد خير الدين الزركلي، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٦: ٧٦.

[٢] عبد العزيز الثعالبي، **روح التحرر في القرآن** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥)، ٣٢.

[٣] عبد العزيز الثعالبي، مرجع سابق، ٣٢.

الجمعيات النسائية، وصولاً للمؤتمرات.[١] فعلى الرغم من مناداة الرجل بحريتها، لكن ظلت تلك المناداة بأصوات وتوجهات ذكورية، وكأنه هو المعني بحل مشاكلها، دون الإقرار بأنه هو أصل المشكلة، كونه المتمسك بالرغبة في الهيمنة، والحفاظ على القرار والسلطة.

ربط أغلب الكتّاب العرب المعاصرين قضية تحرر المرأة بكتابات قاسم أمين (١٨٦٣ـ١٩٠٨)، في حين ربطها آخرون بكتابات فارس الشدياق (١٨٠٤ـ١٨٨٧)، واعتبروه الأحق بالأسبقية. في حين فضّل آخرون إعطاء الريادة للمعلم بطرس البستاني (١٨١٩ـ١٨٨٣)، باعتباره الأقدم والأجدر في تلك الريادة. فانطلقت تلك الخطابات معتمدة الثقافة الأوروبية كمرجع لها، وكانت المرأة الأوربية هي النموذج الأمثل، فتطور أوروبا وما هي عليه من أركان التمدّن الحضاري والتغيير الاجتماعي كان النهج الذي اعتمده أغلب المفكرين العرب. وقد أمضى قاسم أمين ثمانينات القرن التاسع عشر في فرنسا، ينهل من علومها. استعرض قاسم أمين في كتابه تمدّن المرأة الأوروبية ومحاسنها، التي عدّها النموذج المطلوب احتذاؤه، وحثّ المرأة العربية على التمرد على العادات والتقاليد المجتمعية.[٢] وبغض النظر عن أفكار الأمين التي قد يتفق معها البعض، أو قد يصفها الآخر بالمبالغة التحررية، إلا أننا لا نستطيع تجاهل طرحه عن أسباب تخلّف المجتمع العربي، وأن سبب تقدم المجتمع الغربي هو تقدّم المرأة. فوصلت إلى تقدّمها عبر تطور تدريجي ومراحل متعاقبة. وهذا ما على المرأة الشرقية القيام به حتى تصل إلى درجات عالية من التمدن والتقدم. يقول أمين في كتاب **المرأة الجديدة**:

> **أول ما يستوقف نظر الشرقي الذي يحل في مدينة من مدن أوروبا هو المركز المهم الذي تشغله المرأة فيها، ويظهر له من أول وهلة أن التقسيم المصطلح عليه في بلادنا بين العيشة الداخلية والعيشة الخارجية، هذا التقسيم الذي يحول دون اشتراك الصنفين في جميع أطوار الحياة ومظاهرها، ليس من القواعد المعترف بصحتها في تلك البلاد. فإذا ترك أوروبا وجال في أرض أمريكا، شخص بصره مندهشاً من المنظر العجيب الذي يراه، واستولى الاستغراب على عقله إلى درجة الاضطراب. فيجد أن تقسيمه الغريب قد اضمحل حتى كاد يكون معدوماً، ويرى النساء يشتغلن بأشغال الرجال، والرجال يعملن أعمال النساء بلا فرق.[٣]**

أثار كتاب قاسم أمين **تحرير المرأة**، بما حمله من أفكار ونقاط حساسة، ضجة كبرى في المجتمعات الشرقية، وزلزلة في الحياة الفكرية الإسلامية. وواجه قاسم أمين الهجوم والنقد والتقريع من المحافظين والمجددين على حد سواء، لكن الأمين لم يتراجع عن دعواه بل ألحقها بكتاب آخر أشدّ وقعاً، سمّاه **المرأة الجديدة**، مدعماً الأفكار

---

[١] عبد الرحيم غالب، **مئة عام من تاريخ الصحافة، لسان الحال** (بيروت: جروس برس، ١٩٨٨)، ١١٣، ١١٤.

[٢] قاسم أمين، **تحرير المرأة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ١٤، ١٥.

[٣] قاسم أمين، **المرأة الجديدة** (القاهرة: المكتبة الشرقية، ١٩٠٠)، ٧٩.

الغربية التي طرحها في كتابه الأول. فأثار قضايا محظورة من حجاب المرأة، إلى الحق المطلق الممنوح للرجل في الطلاق، بالإضافة لقضية تعدد الزوجات، والدعوة إلى تقييدها. قاسم أمين، الذي اعتبر من أهم رموز الجدل الفكري وبؤر الشدّ والجذب والصراع في قضايا تحرر المرأة، أنهى حياته بانقلاب على أفكاره الجريئة والغير المسبوقة التي دعا إليها، معترفاً صراحة بخطأ دعواه: "لقد كنت أدعو المصريين قبل الآن إلى اقتفاء أثر الترك بل الإفرنج في (تحرير نسائهم)، وغاليت في هذا المعنى حتى دعوتهم إلى تمزيق ذلك الحجاب، وإلى إشراك النساء في كل أعمالهم ومآدبهم، وولائمهم، ولكن أدركت الآن خطر هذه الدعوة"[١] ومن الأحداث اللافته في تاريخه النضالي زيارة صديقه الحميم، المؤرخ رفيق العظم، في منزله، طالباً منه الاجتماع بزوجته: "أنا في هذه المرة جئت لزيارة حرمكم (أي حرم قاسم أمين) لأتحدث معها في بعض المسائل الاجتماعية." عندها استنكر قاسم أمين طلبه هذا. فأجابه رفيق العظم متعجباً: " كيف تدعو لشيء وتمنع أهلك منه، إذن فأنت تدعو الأمة إلى غير ما تريد لنفسك." فأجاب قاسم أمين مدافعاً عن تحفظه: "إن زوجتي تلقت تربيتها وعاداتها عن والديها، وهي لم تألف ما أدعو إليه."[٢]

في حوار أجرته معها مجلة الاثنين في عام ١٩٤١، تحدثت زوجة قاسم أمين عن حياتهما العائلية الخاصة، المناقضة بواقعيتها للأفكار التحررية التي نادى بها زوجها، فقالت أن "زوجها لم يرغمها على السفور عندما كان ينادي إليه ... وإنما كان قاسم ينادي بالسفور الشرعي الذي لا يزيد عن إظهار الوجه واليدين والقدمين."[٣] زوجة قاسم أمين التي لم تكشف عن وجهها حتى بعد وفاة زوجها بعشر سنوات، ونزعت البرقع فقط عندما خلعته أغلب المصريات. كما كانت ترفض مشاركة سعد زغلول وزوجته وزوجها الطعام على مائدة واحدة، لتنفرد في الأكل في غرفة أخرى، تعدّها لها صفية زوجة سعد.[٤] يشير هذا التناقض وعدم الثبات على المبادئ التحررية إلى تخبط المتنورين العرب بين الأفكار وواقع تطبيقها. فالنهضويون الذين حاولوا تقديم مشاريع إصلاحية تحررية، ما لبثوا أن تراجعوا عن طروحاتهم، متعللين إما بالمحافظة على القيم الإسلامية، أو متخذين من التراث ذريعة لتبرير عجزهم عن إيجاد حلول لتحديات العصر الحديث.

لم تكن خطوات المتنورين في خطابهم من أجل المرأة بالخطوات الكافية، فلم تقض على التمييز بين الرجل والمرأة، بل على العكس تمّ إفراغ حرية المرأة من مضمونه الحقيقي التحرري التقدمي، بإضفاء ملامح حداثية عليه فقط.[٥] حتى أصحاب القرار لم يكونوا بالأحسن حالاً، فسعد زغلول الزعيم الثائر، تعرض للكثير من المتاعب

---

[١] محمد بن عبد العزيز المسند، **اعترافات متأخرة** (الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، ١٩٩١)، ١٨.

[٢] محمد بن عبد العزيز المسند، مرجع سابق، ١٨.

[٣] محمد أحمد إسماعيل المقدم، **معركة الحجاب والسفور** (الإسكندرية، دار الخلفاء الراشدين، ٢٠١١)، ٧٣، ٧٤.

[٤] مصطفى أمين، **من واحد لعشرة** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧)، ١١٧.

[٥] من الجدير بالذكر التطرق لتجربة الطاهر حداد، على الرغم من أنها كانت بالتجربة المتأخرة عن القرن التاسع عشر. حيث تعرّض الحداد لهجوم وتشويه كما مُنع بقرار رسمي من مواصلة الحقوق، كما تم مصادرة كتابه، وسحبت شهادة الزيتونة منه، كما = =

بسبب حماسه لقضية المرأة: "عندما أصبح وزيراً للمعارف، واهتم بتعليم البنات ثار عليه الخديوي وهاجمته الصحف واتهمته بالخروج عن الدين الحنيف."[١] ووافق الخديوي بعد إلحاح سعد في طلبه على ضرورة تعليم البنات، لكن موافقته كانت بالموافقة المشروطة، فحدد الخديوي فيها سقف تعليم الفتيات بعمر الثانية عشرة فقط. كما أعلن الخديوي صراحة، "مادمت على عرش مصر فلن أسمح بدخول امرأة مصرية إلى المدارس العليا."[٢] حتى سعد زغلول المناصر للمرأة في قضايا تحررها، كان يعتبر خروج الشاب بعد خطبته مع امرأة أخرى إلى الشارع من المحرمات، بينما زوجته صفية كانت تنعت كلّ فتاة تشرب القهوة أو تدخن "بقلة الأدب."[٣]

على الرغم من أنّ بحث المتنورين عن أسباب إطلاق نصف المجتمع بالموضوع الحاضر في أغلب مناظراتهم ومداخلاتهم، لكنه بقي متناقض الصورة، وبقيت شعارات تحريرها وتمدينها بالشعارات البراقة، المناقضة للواقع. حاولت المرأة إثراء التجربة بالتمرد ودخول معترك الحياة العامة، كما أدركت النساء أن تغيير البنية الاجتماعية للمجتمع، لا يتم بمعزل عن الحراك السياسي، لما له من أثر مباشر في تحقيق مكاسب حقيقية لتحريرها، فحاولت المشاركة بفرض نفسها في الصفوف الأولى. هذا الوجود الذي سيتصاعد خالعاً حجاب الاسم المستعار، وحجاب الوعي، وحجاب الرأس. لكن مشاركتها بقيت ضعيفة، فلم يسمع صداها إلا بصرخة يتيمة قادتها هدى شعراوي ورفيقاتها في الربع الأول من القرن العشرين، ليطالبن بدخول المرأة إلى المعترك السياسي. هدى شعراوي هي نفسها التي وقف زوجها مذهولاً عندما علم برغبتها في الخروج للتظاهر ضد الاحتلال قائلاً: "كيف تخرج السيدات المحترمات إلى الشارع." كما هاج وماج الوفد السياسي حين علم برغبتها ورفيقاتها في الخروج على الملأ ولو كان الهدف نبيلاً بقصد التنديد بوجود الاحتلال. كان رأي الأكثرية، بمن فيهم زوجها علي شعراوي، في أمر خروج النساء أنّ "هذا الفعل وقاحة وقلة حياء."[٤] حتى هدى شعراوي نفسها والمعروفة بمواقفها التحررية والجريئة، استغربت طلب صفية زغلول محادثة زوجها (علي شعراوي) على الهاتف: "فالتقاليد لا تسمح لسيدة متزوجة بالتحدث مع رجل متزوج."[٥] أما عبد العزيز فهمي، والذي كان واحداً من أعضاء الوفد البارزين، بعد أن فشل في إقناع صفية (زوجة سعد زغلول) بالعدول عن قراراها في الخروج إلى الشارع، قال إنها ربما قد "جنّت وأن صدمة نفي زوجها (أي سعد زغلول) قد أثرت على عقلها." كما استغرب علي شعراوي صدور هكذا قرار منها

شُكلت لجنة فتاوى خاصة للنظر في أمره، بسبب كتاباته التحررية بخصوص وضع للمرأة التي أصدرها في كتاب عام ١٩٣٠ حمل عنوان "امرأتنا في الشريعة والمجتمع." وقد بيّن في كتابه أن الشريعة الإسلامية لا تتنافى مع حقوق المرأة ومساواتها مع الرجل.

[١] مصطفى أمين، ، مرجع سابق، ٩٣.

[٢] المرجع نفسه، ٩٤.

[٣] المرجع نفسه، ٢٤٧.

[٤] المرجع نفسه، ٩٦.

[٥] المرجع نفسه، ٩٦.

بوصفها أي صفية "العاقلة الوحيدة." بإشارة منه أن زوجته (هدى شعراوي) غير عاقلة في اتخاذ هكذا قرار.[1] هكذا كانت التناقضات في علاقة الرجل والمرأة في إطار الهيمنة الذكورية في المجتمع النهضوي العربي.

بدت دعوات المفكرين في القرن التاسع عشر لقضايا المرأة وحقوقها دعوات شكليّة. وبقدر ما كانت حروبهم قوية إلا أنها بقيت منقوصة، ولم تكن في اتجاه تغيير جذري لصالح المرأة. حتى وإن تطرقنا لذكر أوائل حاملي مشعل التحرير والذي كان منهم أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤- ١٨٨٨)، الذي نادى بنهضة المرأة، وألقى بالمسؤولية على "المجتمع" للاهتمام بها والارتقاء بحالها، وتثقيفها بالعلوم.[2] وكذلك بطرس البستاني الذي ألقى خطاباً مطولاً في بيروت أسماه "في تعليم النساء،" طالب فيها بحقها في التعليم، لتصبح أكثر عفواً وحنواً وليناً.[3] وبدوره رفاعة الطهطاوي، الذي بدا مفتوناً بعد عودته من رحلته الباريسية بما نالته المرأة الفرنسية من حقوقها في التعليم والزواج والحرية في اتخاذ القرارات، إلا أنه لم يعلن عن أفكاره صراحة إلا في كتاباته الأخيرة عام ١٨٧٠. فدعا إلى ضرورة مساواة التعليم بين الأولاد والبنات، لتعزيز دور الأم التربوي في المنزل. فالأم المثقفة تعلّم أبناءها، وتؤثر على معارفهم وأخلاقهم، فيقبلون على القراءة. ودفع المرأة إلى العمل، ليس لغرض استقلالها الاقتصادي وبالتالي استقلالها الاجتماعي، ولكن لأن العمل ضمانة لها من الانحراف، ويقربها من الفضيلة.[4]

---

[1] المرجع نفسه، ١١٩، ١٢١.

[2] يقول الشدياق: بعد أن كانت لا تفرق بين الأمرد والمحلوق اللحية، وبين البحر الملح وبحر النيل، إلى أن صارت تجادل أهل النظر والخبرة، وتنتقد الأمور السياسية والأحوال المعاشية والمعادية في البلاد التي رأتها أحسن انتقاد. كنت دائم التفكير في خلو بلادنا عمّا عندهم من التمدن، والبراعة والتفنن، ثم تعرض لي عوارض من السلوان، بأن أهل بلادنا قد اختصوا بأخلاق حسان، وكرم يغطي العيوب ويستر ما شان، ولاسيما الغيرة على الحرم، وصون العرض عما من هذا الصوب يذم، ثم أعود إلى التفكير في المصالح المدنية، والأسباب المعاشية، وانتشار المعارف العمومية، وإلى إتقان الصنائع، وتعميم الفوائد والمنافع، فيحفل ذلك السلوان، وأعود إلى الأشجان. للمزيد، فارس الشدياق، **الرحلة** (تونس: مطبعة تونس، ١٢٨٣هـ).

[3] يقول البستاني: من يبتغون إذلال المرأة وتجريدها من حقوقها إنما ينزلوها دون منزلتها المعيَّنة من باري الكون ويختلسون منها تلك الحقوق التي أقامها الله عز وجل. لم تخلق لكي تكون في العالم بمنزلة صنم يعبد أو أداة زينة تحفظ في البيت لأجل الفرجة، ولا لأن تصرف أوقاتها بالبطالة وكثرة الكلام والهذيان، او تقتصر من الأعمال على كناسة البيت مثلا، وان تعليم المرأة يوسع قواها العقلية ويهذبها ويوقظ ضميرها وينبهه ويحييه، ويقوّم إرادتها وعواطفها الأدبية ويرتب سلوكها وتصرّفها فيزيد رقة قلبها رقة وحنوها حنوا ولينها لينا. للمزيد فؤاد أفرام البستاني، **المعلم بطرس البستاني تعليم النساء** (بيروت: منشورات الآداب الشرقية، ١٩٥٠).

[4] من مزايا تعليم المرأة انه يمكّنها أن تتعاطى الأشغال والأعمال، مما يتعاطاه الرجال، على قدر طاقتها وقوتها، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، حيث إن فراغ أيديهن عن العمل، يُشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء، وافتعال الأقاويل، فالعمل إذا يصون المرأة عما لا يليق بها، ويقربها من الفضيلة. للمزيد رفاعة الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، ١٨٧٥).

كثرت الأصوات المنادية بقضايا تحرر المرأة، من خير الدين التونسي، إلى علي مبارك، وفرنسيس مراش، وأديب اسحق، ومحمد عبده، وجرجي زيدان وفرح انطون، وغيرهم، فأفردوا لها المساحات في كتاباتهم، لكنهم ركزوا بقصد أو بدونه على تنميط صورة المرأة، والتركيز على دورها التربوي في المنزل. أما عبد الرحمن الكواكبي، صاحب **طبائع الاستبداد**، فقد أكدّ على أن ترك النساء جاهلات دون تعليم يقود إلى تأخر وانحلال في أخلاق المجتمع. لذلك لابدّ من تحريرها من الجهل، والاستناد إلى العلم والأخلاق، وذلك اتقاء لفجورهن: "فالجاهلة أجسر على الفجور من العالمة."[1] كما أنّ جهل النساء وعدم تثقيفهنّ ينعكس سلباً على تربية الأولاد، وعلى علاقتهن بأزواجهن، فالمرأة هي المعنية بالتربية الأخلاقية للعائلة، بحسب مهماتها الأساسية المقررة في المشروع النهضوي: "إن لانحلال أخلاقنا سبباً مهماً يتعلق بالنساء، فهو تركهن جاهلات على خلاف ما كان عليه أسلافنا. وإنّ ضرر جهل النساء وسوء تأثيره في أخلاق البنين والبنات، أمر واضح غني عن البيان."[٢]

حدد الخطاب الذكوري النهضوي الخطوط العامة لتحرر المرأة ضمن الهيكلية التقليدية للمجتمع العربي التي تمنح الرجل علو المرتبة والسلطة والهيمنة على المرأة، وذلك تحت شعارات مختلفة من الدين، أو العادات، أو الأخلاق، أو العائلة، أو النهضة، أو المصلحة العامة، أو مزيج منها. فتلك المرأة التي وقفت في الأزهر بجرأة وشجاعة تطالب شيوخ تلك المؤسسة الدينية، راعية التمييز ضدها، بحقوقها كاملة، نجدها لاحقاً، وتحت تأثير الخطاب الذكوري النهضوية، قد فقدت تلك الجرأة في ظلّ لياقة التمدن الجديد، لتتماهى مع توجهات ذلك الخطاب الذي لم يتجاوز حدود الرغبة الذكورية بتلميع صورة المرأة من أجل ما يراه الرجل مناسبا لها وللعائلة وللمجتمع. كما بقي الخطاب الذكوري يلحق إشكاليه تحرير المرأة بقضايا التحرر الوطني، للنهوض بالمجتمع لتربية جيل صالح فتحقيق بذلك أمانيهم القومية، فأبقوها مغتربة عن خطاب تحريرها، فبقيت تعيش من أجل الآخرين لا من أجل ذاتها.

المرأة العربية وصحافة النهضة

من أكثر المعوقات التي حالت دون تقدّم المرأة افتراض المنزل مكانها الطبيعي، وحصر واجباتها بتربية الأولاد. هذه الصورة النمطية أخذت حيّزاً هاماً في الخيال النهضوي العربي. وقد أفرزت هذه الصورة لدور المرأة الحديثة الثورة الصناعية في أوروبا، التي أنتجت أنماطاً حياتية جديدة لم تكن معروفة من قبل. فمع بدايات القرن التاسع عشر تشكلت الطبقة الوسطى وارتبطت بالمجتمع الصناعي الجديد، وضمن هذه الطبقة تبلورت صورة المرأة على أنّها الراعية للمنزل بغياب الزوج، وظهرت الكتب والمؤلفات التي تدعم تلك الصورة النمطية، وأنّ بيت المرأة هو مملكتها، وامتلأت المجلات والصحف المنادية بتلك الفكرة، معطية النصائح والإرشادات لربة البيت.[٣]

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى** (القاهرة: مطبعة التقدم، ١٣٩١هـ)، ١٥٧.

[٢] عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ١٥٨.

[٣] هدى الصده، عبد الله سد، **عائشة تيمور تحديات الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر** (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٤)، ٩- ١١.

ما لبثت هذه الصورة النمطية أن انتقلت للساحة العربية، التي شهدت تطورات متسارعة خاصة بعد إنشاء مطبعة بولاق في النصف الأول من القرن التاسع عشر، تلاها تأسيس العديد من الصحف والمجلات بأقلام مصرية وشامية. فتولّت تلك الصحف نقل صورة المرأة الغربية الحديثة مقتحمة مجالات جديدة ومتنوعة، في الوقت عينه كانت تصدح فيها بعناوين عن "تدبير المنزل،" و"تربية الأبناء" وغيرها من الواجبات المترتبة على المرأة. نجد أنّ الحديث عن المرأة والحداثة في الوطن العربي اصطدم بعقبة أساسية، فهي مازالت تخوض معركة تحررية من الهيمنة الذكورية، وبقيت قضيتها مقتصرة على مهماتها المنزلية. تحت مقالة عنوانها "تربية الأولاد والبنات،" كتبت كريمة الخواجه نخله موسى: "فعلى المرأة الراغبة في تربية أولادها أن تكون على جانب وافر من الأدب، وحبذا لو كانت ذات معارف، وصاحبة تدبير، ففي ذلك تهذيب أولادها، وراحة قرينها. فعلى المرأة تدبير المنزل، فتساعد قرينها في الاقتصاد."[١] كما كتبت هنا كوراني مقالة مظهرة واجبات الزوجة نحو الرجل: "الزوجة كما تعلمون مدبرة العالم الإنساني وعليها يترتب أمر التقدم والانحطاط وذلك لأنها ربة المنازل وسيدة المساكن."[٢] وكتبت مريم ماكريوس عن "تربية الأبناء وتعليم الفتاة." وأتبعتها سلمى قساطلي بمقال في نفس السياق حمل عنوان "تعليم الفتاة وتحرير المرأة."كما كتبت عائشة التيمورية في جريدة الآداب، تحت عنوان، "لا تصلح العائلات إلا بتربية البنات"، جاء فيه:

> **لربما أنه عُقد أمر على الرجل فأدهشه، فلمته الزوجة بأطراف بنانها الرقيقة، وأخذت جذورة ولوعه بتدابيرها الرفيقة، وهو مع ذلك يجتهد في أن يكتم فضلها بين أفراد الهيئة، ويحذر من إعلانه، خشية أن يقال هي ذات معلومية فيكدر عيشه الصافي، وهذا بخلاف الدولة الغربية.[٣]**

وعملية التحديث اقتصرت على ضرورة تعليم المرأة دون حقوقها الأخرى، من عمل وانتخاب وتصويت ومناصب سياسية، متناسين ما حققته من صفحات مضيئة في عصور سابقة. كتبت زينب فواز (التي سنتوقف عندها لاحقاً)، كتاباً تحت اسم **الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور** عام ١٨٩١، فيه أسماء لتراجم من عظماء النساء. من ولّادة بنت المستكفي (ت ١٠٩١)، "أديبة شاعرة جزلة القول حسنة الشعر، وكانت تناضل الشعراء وتجادل الأدباء، وتفوق البرعاء"[٤] إلى عائشة الباعوني التي توفيت في القرن العاشر للهجرة. فوصفتها قائلة: "أنها كانت شاعرة مطبوعة، فاضلة أديبة، لبيبة عاقلة،" كما وصفها الشيخ عبد الغني النابلسي "بأنها فاضلة الزمان، وحليفة

[١] زينب فواز العاملي، **الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور** (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١٢هـ)، ٩.
[٢] زينب فواز العاملي، مرجع سابق، ١٠.
[٣] المرجع نفسه، ٣٠٦.
[٤] المرجع نفسه، ٥٤٥.

الأدب في كل مكان."[(١)] إلى حبوس ابنة الأمير بشير بن محمد الشهابي، (ت ١٨٢٦) "جعلها الأمير بشير حاكمة على مقاطعة العرب فأدارت الحكم بفطنة لا مزيد عليها."[(٢)] والكثيرات من اللامعات غيرهنّ.

على الرغم من تلك الصورة المتناقضة التي تشكلّت عن المرأة، لكنها استطاعت أن تجد بصيص ضوء، فكافحت وشقت طريقها. وكانت الصحافة من أهم الوسائل التي ارتبطت بحركة النهضة العربية، والوسيلة الحديثة للترويج عن الأفكار الجديدة. كما كان دور الجرائد والمجلات في القرن التاسع عشر، ترسيخ الوعي لأهمية العلم، ونشر الوعي الثقافي. وقد عالج عدد من الكتّاب العرب موضوع المرأة العربية والصحافة العربية، واستعرضوا جوانب مشاركتها.[(٣)] ظهر في القرن التاسع عشر العديد من الأقلام النسائية كان من أوائلها، جليلة تمرهان (ت ١٨٩٩)، التي تعتبر من "أمهات الصحفيات" في الرقعة العربية. نشرت جليلة في مجلة اليعسوب،[(٤)] عام (١٨٦٥)، عن فن القبالة التي كانت تدرّسها في مدرسة القبالة للفتيات، وألّفت كتابها **محكم الدلالة في أعمال القبالة.**[(٥)] وبدأت نساء القرن التاسع عشر بفتح باب السجالات في الديار الشامية والمصرية، وأكدت كل واحدة منهن بقصد أو بدونه على دور المرأة الفاعل في التنوير والتثقيف. فالهمّ الأكبر هو الخروج بالمرأة من عوالم الحريم ودفعها للعب دور هام في أحداث عصرها. اختلست بعض الأقلام النسائية الظهور في فضاء الصحافة، ولو بمحاولات بسيطة، فكسرن قيود مجتمع تقليدي، وتمرّدن على جميع أشكال التمييز الراسخة ضدها. فكتبت مريانا مراش في **شامة الجنان**، عام ١٨٧٠، مقالة افتتحتها بشرح لبيتين من الشعر يصفان أخلاق النساء ويمتدحن خصالها ويبعدن صفة البخل والجبن عنها. مستبدلة البخل بالحرص، والجبن بالشجاعة.[(٦)] كما كتبت أدليد البستاني في مجلة الجنان قصة اسمتها "هنري واميليا،" ذيلتها بدعوة بنات جيلها وفتيات حقبتها أن يشاركنها الكتابة، "إذ كان بعض السيدات

---

(١) المرجع نفسه، ٢٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ١٦٣.

(٣) إسماعيل إبراهيم، **الصحافة النسائية في الوطن العربي** (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦). تناول الكاتب نشأة الصحافة النسائية في الوطن العربي منذ بداياتها في الإسكندرية من عام ١٨٩٢، وحتى عام ١٩٩٥، مقدّماً أسماء الصحف النسائية وبداياتها والقائمين عليها. للمزيد أيضاً إسماعيل إبراهيم، **صحفيات ثائرات** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧)، قدّم فيه الكاتب دراسة للشخصيات النسائية الصحافية وكفاحهن السياسي عبر القلم. للمزيد أيضاً في نفس السياق، سمر كرامي، **الصحافة النسائية في الوطن العربي** (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٨)، تضمنت الدراسة عن دور المرأة في الصحافة وإصداراتها من المجلات والجرائد، ودور السلطة الرابعة الهام في صناعة وبلورة الرأي العام. للمزيد أيضاً هند ابو الشعر، **المرأة العربية في القرن التاسع عشر** (عمان: أمانة عمان الكبرى، د،ت)، ذكرت فيه مساهمات النساء العربيات في الصحافة، بالإضافة لطروحات الصحافة العربية عن قضايا المرأة بأقلام نسائية وذكورية.

(٤) مجلة يعسوب الطب، مجلة طبية متخصصة، صدرت بأمر الخديوي إسماعيل باشا ١٨٦٥.

(٥) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية** (القاهرة، دار الهلال، ١٩١٣)، ٤: ١٨٠.

(٦) مريانا مراش، "شامة الجنان،" **مجلة الجنان** (المجلد الثاني للسنة الأولى، الجزء الخامس عشر، ١٨٧٠)، ٤٦٧ - ٤٦٨.

يشاركن السادة في قراءة الجنان، يحق للسادة أن يكون لهم شيء من قلم السيدات الرائق اللطيف، وها قد انفتح باب الجنان للسيدات."[١] وزينب فواز، التي عرّفت عن نفسها بأنها "السوريّة مولداً وموطناً، المصريّة منشأً ومسكناً،"[٢] والملقبة بـ "حجة النساء" و"درة الشرق،" لها كتاب مشهور **الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور،** حيث "جمع فيه من اشتهرن بالفضائل وتنزهن عن الرذائل نبغ منهنّ جملة سيدات لهنّ المؤلفات التي حاكين بها أعاظم العلماء وعارضن فحول الشعراء."[٣] تحدثت عن أربعمئة وست وخمسين امرأة من الشرق والغرب، فأعطته صفة العالمية، تلك الصفة التي تميز بها ذلك الكتاب عن غيره من كتب تراجم ذلك العصر. كانت زينب نهضوية تنويرية، وضعت هدفها الأساسي قضية المرأة، وآمنت بأنّ مكان المرأة هو في الصفوف الأولى إلى جانب الرجل. واعترضت زينب على القرارات التي صدرت عن المؤتمر النسائي العالمي عام ١٨٩٣ الذي خلُص بتحديد تعليم المرأة، وحصر نشاطها فقط داخل البيت والأسرة. كما دافعت عن حقوق المرأة في مزاولة السياسة مثلها مثل الرجل وجعلت اهتمامها للمساواة بينهما في جميع الحقوق.

> **ما دام الرجل والمرأة متساويين في المنزلة العقلية وعضوين في الهيئة الاجتماعية، ولا غنى لأحدهما عن الآخر، فما المانع إذا اشتركت المرأة في أعمال الرجل، وتعاطت العمل في الدوائر السياسية وغيرها، متى كانت كفؤاً في تأدية ما تطمح إليه. إن المرأة في التاريخ اشتغلت في السياسة، وشاركت في الحروب، فملكة تدمر، وكليوباترا، واليزابات وغيرهن كثيرات، كن نساء قادرات على كل تلك الأعمال، فالجنسان متساويان، وإنما الإهمال هو الذي جعل المرأة متأخرة متخلفة عن الرجل.[٤]**

أصدرت هند نوفل (١٨٧٥- ١٩٥٧) أول مجلة نسائية في (١٨٩٢)، ونشرت مقالاً في مجلة **الفتاة**، كان عنوانه الدفاع عن "المحرومات،" فطالبتهن "بأن يساهمنّ بالكتابة في المجلة ولا يعتبرن ذلك مما يحط من القدر أو يخدش العفاف."[٥] وتوالت الإصدارات النسائية ففي عام (١٨٩٦)، ظهرت مجلة **الفردوس**، لصاحبتها لويزا حابلين،[٦] ثمّ **أنيس الجليس** (١٨٩٨)، لألكسندرا أفيرينوه (ت١٩٢٧). و"غيرهم" وليس غيرهن كما يقول جان دايه في كتاباته عن المرأة، "لن أقول غيرهن، لأني أؤمن بمساواة الجنس اللطيف بالجنس العنيف، في كل شيء بدءاً

---

[١] اديليد البستاني، "هنري وإميليا،" **مجلة الجنان** (المجلد الثاني للسنة الأولى، الجزء الثاني عشر، ١٨٧٠)، ٣٦٦- ٣٦٧.

[٢] زينب فواز العاملي، مرجع سابق، ٥.

[٣] المرجع نفسه، ٥، ٦.

[٤] زينب فواز العاملي، **الرسالة الزينبية** (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧)، ٢٤.

[٥] هدى الصده، عبد الله سد، **عائشة تيمور تحديات الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر** (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٤)، ٤٦.

[٦] لم تورد المصادر الكثير عن حياة لويزا حبالين غير أنها ولدت في منطقة زوق مكايل في لبنان، ومن ثم انتقلت إلى القاهرة التي أسست فيها مجلة الفردوس. مجلة الفردوس مجلة علمية تهذيبية عائلية للسيدات.

بحذف نون الإناث، من الكاتبات وأصحاب المجلات.″ وسار على نهجهن العديدات وغيرهم من المجلات التي تضافرت معلنة عن تحرر المرأة. فلا يحرر النساء سوى النساء.

بلور خطاب عصر النهضة قضية المرأة، مخلّفاً أثراً جليّاً على الحركة النسائية، التي أخذت بالانتعاش، فالعديد من النساء المدافعات عن قضية المرأة، اخترقن الحدود الذكورية وعكسن في مجالات عدة منجزات فكرية خاصة بالحداثة. فأخذ الصوت الذي كان قد بدى مرتفعاً بالمطالب، معلناً ارتقاء ناصية الثقافة من بابها الواسع، فبرزت إنجازات فكرية مختلفة. فتشكلت الجمعيات النسائية وكان من بينها جمعية أسمينها باكورة سورية، أسست في عام ١٨٨٠، وهي جمعية علمية أدبية نسائية، ضمّت العديد من السيدات، لعقد الخطب والمناظرات، التي أخذت تنشرها عبر صفحات الجرائد والمجلات، فغدت منبراً لأعضاء الجمعية ليعبرّن فيه عن آرائهنّ. كانت مريم مكاريوس من مؤسسات تلك الجمعية، نشرت مقالاتها في السنة الأولى من جريدة اللطائف تحت عنوان، تربية الأولاد، تذكر فيها ما أصبح للصحافة من دور هام في التعليم والتثقيف.

إن التربية ليست علما بقواعد وأصول كسائر العلوم يتعلمه الإنسان من بطون الصحف ولكنها نوع من السياسة يراعي فيها الإنسان أحوال الأولاد والزمان والمكان مع أنها لا تخلو من مبادئ عمومية يصح الجري عليها في كل حال لكن أكثرها يتوقف على حكمة المربي وفطنته وغيرته وحسن أخلاقه.[1]

أخذت الجمعيات النسائية تشقّ طريقها، وتولّتها المجلات بأنواعها، عبر الترويج لما تحمله تلك الجمعيات من أفكار، حيث نشرت المقتطف على صفحاتها ما سمتّه "ترويض عقول النساء، عبر الخطب والمباحثات العلمية والأدبية، ″وودت لو فتحت لي عوائد هذا الجيل باب المناقشة فأناقش عن بنات جنسي جهاراً وأحثهنّ على العلم والأدب والتمدن والتهذيب. فاستمرت الكتابات النسائية، على صفحات المجلات والجرائد، معبرة عن أحلام نساء تلك الفترة، لتصبح فيما بعد حقوقاً نسائية يطالبن بها. كما ظهرت لبيبة جهشان، في جمعية زهرة الإحسان، في عام ١٨٨٠، بهدف تعليم الفتيات وترقية نفوسهن. وفي عام ١٨٨١، تأسست جمعية لتعليم النساء البائسات، فكان بعض النساء البائسات يجتمعن فيه كل أسبوع يتعلّمن. كما تأسست في نفس العام الجمعية البنفسجية لإميلي سرقس، كما شاركت المرأة العربية في المؤتمرات النسائيّة الدولية، وقامت بالمقارنة بين خطابها وخطاب نساء أوروبا وأمريكا. كانت زينب العاملية من المؤيدات للجمعيات والمعارض والمؤتمرات العالمية، التي هي من ضرورات التعارف والتبادل الثقافي.

أثّرت الحداثة والتمدّن على طريقة المرأة في التعبير عن ذاتها ومشكلاتها، فنالت قضايا التعليم والتربية والاختلاط والتعليم الأجنبي وحقوق المرأة الاهتمام الأكبر من قبَلهنّ، وكانت حركة الصالونات النسائية بمثابة واحدة من أهم معالم الحراك الفكري الحداثي. واجتذبت الصالونات الأدبية أقطاب الفكر، فكانت الحياة مليئة

---

[1] زينب فواز العاملي، **الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور** (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١٢هـ)، ٥٠٥.

بالأفكار الجديدة والجريئة. كان هذا الصالون الأدبي يعقد أسبوعياً في منزل إحدى الأديبات العربيات، فتُطرح فيه المناقشات العلمية والأدبية، وفيها تكشّفت الينابيع الأدبية والفكرية الأصيلة. وعكس ظهور الصالونات العربية في أواخر القرن التاسع عشر مدى اهتمام النخبة من الرجال والنساء بقضايا العصر. وكان من بين تلك الصالونات الشهيرة، ملتقى الأدباء والمفكرّين والفنانين، صالون الأميرة نازلي التي عُرفت بإتقانها للغات وبذكائها وفطنتها، كما أنها من أشد المعجبين بالنهضة والرقي الأوروبي: "وماذا أقول عن البرنسس نازلي الملتهبة ذكاء، البارعة في الموسيقى وفي اللغات التي عرفتها، الخارجة على عادات زمنها بمقابلة من شاءت من أفاضل الرجال."[1] أمّا مريانا المرّاش، والتي كانت سليلة بيت يبثّ العلم، عرفت بالذكاء والفطنة، وألمعية الجواب. وكانت تعزف الألحان أيضاً، وزارت مدينة باريس، وعملت صالونها الثقافي بعد عودتها لتنقل مشاهداتها لنساء الشرق، فكان افتتاحه جرأة كبيرة منها، ودليلاً على تحرر المرأة، وعلى مشاركتها في الحياة الاجتماعيّة والأدبيّة،

منزلها كان بمثابة مجمع الفضلاء وملتقى الظرفاء والنبهاء وكان من رواد صالونها نخبة من أدباء حلب يوم ذاك، قسطاكي الحمصي وجبرائيل دلال، وكامل الغزي ورزق الله حسون وغيرهم وباتت من موضع تقدير الأدباء والعلماء وأهل الفكر.[٢]

إضافة إلى صالون زينب فواز وصالون ماري عجمي وغيرهنّ، من نساء تنوير المرأة العربية في القرن التاسع عشر، فكانت الصالونات من ضرورات الحداثة، لتقلب الصورة التقليدية عن حال المرأة العربية، فسطرت النساء بأقلامهنّ خطابات جريئة، طالبت فيها بحقوقهن، فلا تمرّ صحيفة أو مجلة إلا ويكون للمرأة فيها عنوان عريض، ودور فعّال، فنجد مساهمات المرأة في الكتابة في الصحف، ومواضيع وسجالات فكرية واجتماعية، فظهور الصالون الثقافي الأدبي العربي في القرن التاسع عشر، وغيرها من عوامل الحداثة، تضافرت جميعها لتكوّن عوامل مؤثرة، تحاول إيقاظ المرأة من غفوتها.

---

[1] مي زيادة، **عائشة تيمور** (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٣)، ٥٥.

[2] محمد رشيد مبيض، **مئة أوائل من حلب** (حلب: دار القلم العربي، ٢٠٠٤)، ١٢١٤.

الخاتمة

في عام ١٧٨٦ وضع موتسارت معزوفته الشهيرة "زواج فيجارو،" وذلك ليفضح ممارسات النبلاء الفرنسيين في حقهم المكتسب بفضّ غشاء البكارة لأي فتاة ستتزوج واحداً من رقيق أرضهم. وكانت تلك الممارسات الظالمة في انتهاك أعراض الفتيات الفقيرات من الطبقة الارستقراطية من العوامل التي أشعلت فتيل الثورة الفرنسية، فكان للنساء الفرنسيات الدور الأبرز في تلك الثورة. وفي عام ١٧٩١ دفعت أولمب دو غوج حياتها ثمناً لما نشرته بشأن دفاعها عن حقوق المرأة. ومن زخم التجربة الفرنسية، اتسعت الدائرة لتشمل بريطانيا أيضاً، ومنها إلى جميع أرجاء أوروبا. فألّفت البريطانية ماري وولستونيكريفن في عام ١٧٩٢، كتابها **الدفاع عن حقوق المرأة**، والذي اعتبر فيما بعد أساس الحركة النسائية العالميّة.[1] وبدأت قضية حقوق المرأة تتصاعد بشكل أوسع، بين صفوف الرجال والنساء معاً. كان من أشهرهم الإنجليزي جون ستيوارت ميل الذي وقف مدافعاً عن حقوق المرأة المشروعة. وهكذا انتقلت حركة تحرر المرأة في أوروبا بمراحل عدة في شكلها التنظيمي، وأخذت تحصل على بعض حقوقها، من تشريع قانون في حقّ إدماج الفتاة في التعليم عام ١٨٠٥، إلى حقوق الملكية والتصرف في المال والممتلكات عام ١٨٨٢، إلى حقوق المرأة العاملة عام ١٩٠٧.

أما في السياق العربي، فإن قضية المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات ليست بالشعار الفضفاض الغير قابل للتطبيق كما يصفه البعض، كما أنه ليس بالموضوع القابل للتأجيل، وليس الهدف منها المساواة البيولوجية، ولا هي بالقضية الإيدولوجية التي أعجبنا بها ورغبنا في استيراد نموذجها من الغرب. هي مبدأ إنساني يهدف إلى بناء مجتمع خالٍ من التفرقة والتمييز، وذلك عبر قانون تتساوى فيه المرأة مع الرجل في الحقوق المجتمعية أمام القوانين المؤسساتية كافة.

---

[1] للمزيد عن دور المرأة الفرنسية، لويس عوض، **الثورة الفرنسية** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢).

المراجع

المراجع الرئيسيّة

- البستاني، اديليد. "هنري وإميليا، " **مجلة الجنان** (المجلد الثاني للسنة الأولى، الجزء الثاني عشر، ١٨٧٠).
- الجبرتي، عبد الرحمن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٨).
- الشدياق، فارس. **الرحلة** (تونس: مطبعة تونس، ١٢٨٣هـ).
- الطهطاوي، رفاعة. **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، ١٨٧٥).
- العاملي، زينب فواز. **الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور** (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١٢هـ).
- ــ. **الرسالة الزينبية** (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧).
- الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى** (القاهرة: مطبعة التقدم، ١٣٩١هـ).
- أمين، قاسم. **تحرير المرأة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠).
- ــ. **المرأة الجديدة** (القاهرة: المكتبة الشرقية، ١٩٠٠).
- بريك، ميخائيل. **تاريخ الشام** (١٧٢٠- ١٧٨٢) (بيروت: مطبعة القديس بولس، ١٩٣٠).
- الثعالبي، عبد العزيز. **روح التحرر في القرآن** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥).
- زيادة، مي. **عائشة تيمور** (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٣).
- زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية** (القاهرة، دار الهلال، ١٩١٣).
- شميل، شبلي. **فلسفة النشوء والارتقاء** (مصر: مطبعة المقتطف، ١٩١٠).
- مراش، مريانا. "شامة الجنان، " **مجلة الجنان** (المجلد الثاني للسنة الأولى، الجزء الخامس عشر، ١٨٧٠).

المراجع الثانويّة

- البستاني، فؤاد أفرام. **المعلم بطرس البستاني تعليم النساء** (بيروت: منشورات الآداب الشرقية، ١٩٥٠).
- الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢).
- الصده، هدى؛ سد، عبد الله. **عائشة تيمور تحديات الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر** (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٤).
- المسند، محمد بن عبد العزيز. **اعترافات متأخرة** (الرياض : دار الراية للنشر والتوزيع، ١٩٩١).
- المقدم، محمد أحمد إسماعيل. **معركة الحجاب والسفور** (الإسكندرية، دار الخلفاء الراشدين، ٢٠١١).
- أمين، مصطفى. **من واحد لعشرة** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧).
- إبراهيم، إسماعيل. **الصحافة النسائية في الوطن العربي** (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦).
- __. **صحفيات ثائرات** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧).
- أبو الشعر، هند. **المرأة العربية في القرن التاسع عشر** (عمان: أمانة عمان الكبرى، د، ت).
- جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨).
- جران، بيتر. **الجذور الإسلامية للرأسمالية- مصر ١٧٦٠- ١٨٤٠**، ترجمة محروس سليمان، رؤوف عباس (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).
- حنا، نللي. **تجار القاهرة في العصر العثماني- سيرة أبو طاقية شهبندر التجار**، ترجمة رؤوف عباس (القاهرة: الدرا المصرية اللبنانية، ١٩٩٧).
- حوراني، البرت. ترجمة: كريم عزقول، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩٣٩** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).
- خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣).
- سالم، أحمد محمد. **المرأة في الفكر العربي الحديث** (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٣).
- سواعي، محمد. **الحداثة ومصطلحات النهضة العربية في القرن التاسع عشر** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣).
- الشلق، أحمد زكريا. **الحداثة والامبريالية- الغزو الفرنسي وإشكالية نهضة مصر** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩).
- عبد الكريم، أحمد عزت. **تاريخ التعليم فى عصر محمد علي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨).

- عكاش، سامر. **يوميات شامية: قراءة في التاريخ الثقافي لدمشق العثمانية** (بيروت: دار بيسان، ٢٠١٤).
- عوض، لويس. **تاريخ الفكر المصري الحديث** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢).
- ـــ. **الثورة الفرنسية** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢).
- غالب، عبد الرحيم. **مئة عام من تاريخ الصحافة، لسان الحال** (بيروت: جروس برس، ١٩٨٨).
- كرامي، سمر. **الصحافة النسائية في الوطن العربي** (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٨).
- مبيض، محمد رشيد. **مئة أوائل من حلب** (حلب: دار القلم العربي، ٢٠٠٤).

❑❑

شعر النابغة في ضوء نقـــد الثعـــالبي

د. عبد الكريم محمد حسين*

تتناول هذه الدراسة الفن الشعري لدى النابغة الذبياني في ضوء رؤية الثعالبي للشعر العربي القديم، وهو يبحث عن إعجاز الشعر في بعض أبياته، ويضع عينه على مراتب السحر والإيجاز في منهج بناء بيت الشعر، كما يبحث عن عجائبه الدالة على سبقه في زمنه إلى أزمنة جاءت بعده لم يعش فيها، ولم يرَ ما رآه أهلها بعده.

ولبيان ذلك لا بد من بناء سُلَّمٍ للدراسة يبدأ بوضع الرؤية الكلية لشعر النابغة الذبياني عند النقاد العرب على طريقة العينات الكاشفة من غير استقراء تام، ولا تحقيق بالبرهان على ما يقال إلا عند معالجة آراء الثعالبي النقدية للنابغة أو عليه.

ومصادر الدراسة ما كتبه الثعالبي في الإعجاز والإيجاز، ولباب الآداب، والمنتحل[1]، وخاص الخاص. على أن الأول والأخير بينهما تكامل، ولو كان الأول ينحو منحى العام، والآخر ينحو منحى الحكم الخاص (جزئياً) ليكون برهاناً بالعينات من أشعار الشعراء تقوية لمذهبه في الإعجاز ودوالّه من الإيجاز، والتمثل بالقول الشعري، والسبق إلى معان خارج أسوار المعاصرة من آراء الأمم الغابرة أو الأمم الآتية.

وتبدأ الدراسة بالوقف على صورة شعر النابغة عند المتقدمين مجملة لتكون سقفاً يتطلع إليه دارسُ نقد الثعالبي لبلوغ صلة نقده بنقد من تقدم، وإظهار ما كان خاصاً به. وتقدم الدراسة تخريجاً للأقول المنقولة والأشعار، لكنها عند تكرار الحاجة إلى المنقول يكتفى بتخريجه عند تناوله أول مرة، ثم لا يعاد تخريجه مرة ثانية. وتبدأ الدراسة من تقديم النابغة على شعراء طبقته.

---

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية، جامعة دمشق.

[1] المنتحل، لأبي منصور الثعالبي، شرحه أحمد أبو علي، القاهرة- المطبعة التجارية، ١٣١٩هـ- ١٩٠١م.

تقديم النابغة :

للمتقدمين مذاهب في شعراء الطبقة الأولى من الجاهليين فقد قال أبو عبيدة معمر : **((وقال من فضل النابغة : هو أوضحهم كلاماً ، وأقلهم منطقاً وحشواً وأجودهم مقاطع ، وأحسنهم مطالع ، ولشعره ديباجة.**

وإن شئت قلت : ليس بشعر مؤلف من تأتيه ولينه. وإن شئت قلت : صخرة لو رديت بها الجبال لأزالتها.))[١]

فأبو عبيدة ينقل رأي أنصار شعر النابغة ويقدمه لأنه شعر يشف عن معانيه ، ولا يتكلف العمق أو الغموض فيه ، ويقل الحشو الذي يستغنى عنه وأجود شعراء طبقته في مقاطع أبياته الشعرية ، وهي أواسط الأبيات ، وأحسنهم مطالع الأبيات وهي أوائلها ، ولشعر نسيج يشبه نسيخ بشرة الوجهِ وقد تبع ابن سلام (٢٣١هـ) خطوات أبي عبدية ، فكان النابغة شاعر من الطبقة الأولى عند ابن سلام الجمحي[٢] لشهرة أشعاره ، وفحولته في شعره ، واعتدال طاقته الشعريه على مُثُل الفن الشعري المتعارف عليها عند العرب ، ولأنه مكافئ أي واحد من شعراء طبقته لقول العرب : ((كفاك من الشعراء أربع[٣] : امرؤ القيس إذا ركب ، والنابغة إذا رهب ، وزهير إذا رغب ، والأعشى إذا طرب))[٤] فقد كانت طاقته الإبداعية في فن الاعتذار للنعمان تكافئ طاقة امرئ القيس في الطرديات (شعر الصيد) وتكافئ شعر زهير في المديح (مدح هرم بن سنان والحارث بن عوف) وتكافئ شعر الأعشى إذا طرب للخمرة والمرأة. والثعالبي يسمي- كما سيأتي- الاعتذاريات باسم النعمانيات ؛ لأنها موجهة للنعمان بن المنذر ، وقد جاءت سمات شعر النابغة مجملة في سياق أسباب تقديمه على شعراء طبقته عند من يقدمونه عليهم ، وذلك قول ابن سلام الجمحي :

((وقال من احتج للنابغة كان أحسنهم ديباجة شعر ، وأكثرهم رونق كلام ، وأجزلهم بيتاً ، كأن شعره كلام ليس فيه تكلف ، والمنطق على المتكلِّم أوسع منه على الشاعر. والشعر يحتاج إلى البناء والعروض والقوافي. والمتكلم مطلق يتخير الكلام. وإنما نبغ بالشعر بعد ما أسن واحتنك وهلك قبل أن يهتر))[٥]

ففي هذا الخبر يوصف شعر النابغة بحسن الديباجة أي حسن نظمه أو نسجه ؛ لأن الديباجة للوجه : ((...والديباجَتانِ : الخَدَّانِ. قال ابنُ مُقْبل[٦][من البسيط] :

---

[١] الديباج ، لأبي عبيدة معمر بن المثنى :

[٢] طبقات فحول الشعراء ، محمد بن سلام الجمحي(١٣٩- ٢٣١هـ) قرأه وشرحه محمود محمد شاكر ، القاهرة- مطبعة المدني ، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م : ٥١

[٣] إذا تقدم المعدود على العدد جاز تذكيره عند العرب وتأنيثه ، فلايذهبن أحد إلى تخطئة الراوي.

[٤] العمدة في صناعة الشعر ونقده ، لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني(- ٤٥٦هـ) تحقيق : د.النبوي عبد الواحد شعلان ، القاهرة- مكتبة الخانجي ، ط١ ، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م : ١/ ١٤٥

[٥] طبقات فحول الشعراء : ٥٦

[٦] ديوان تميم ابن مقبل ، تحقيق د.عزة حسن ، دمشق- وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٣٨١هـ- ١٩٦٢م : ١٧٠

يَخْـدي بهـا بـازِلٌ فُتْـلٌ مَرافِقُـهُ　　　يجـري بديباجَتَيـه الرّشـحُ مُرْتَـدِعُ

أي هو مرتدعٌ متلطِّخ به، من الرَدْع. وما بالدار دِبِّيج، أي ما بها أحد)) [١]

فإن كانت الديباجة خداً فإن المراد بديباجة الخد نسجه ولونه، أي لشعر النابغة طريقة خاصة في النسج على منوال العرب، وألوان خاصة بتلوين نفسه وعقله باختلاف الأحوال والمواقف وموجباتها من التعبير لديه، يؤكد هذا المذهبَ في التأويل قولُ ابن منظور المصري: ((دبج، الدَّبْجُ: النَّقْشُ والتزيين، فارسي معرب. ودَبَجَ الأرضَ المطرُ يَدبُجُها دَبْجاً: رَوَّضَها. والدِّيباجُ: ضَرْبٌ من الثياب، مشتق من ذلك، بالكسر والفتح، مُوَلَّدٌ)) [٢] فالشاعر يزين شعره ويعدد ألوانه، ويروّضه لرغبته، وهذا المذهب طبعي لا متكلف، ولعل هذا السبب جعل أبا حاتم يقول عن الأصمعي: ((وكأنه جعل النابغة الذبياني من الفحول)) [٣] لأن تلك الديباجة من ثمرات الصنعة تخميناً وظناً، فلشعره ديباجة تتجلى في تلاحق نُسُجِهِ وفي تلوينها، وتغير اللون من موضع إلى آخر، ومن حال إلى أخرى، لموجبات المواقف والأحوال، وإلحاق صفة الحسن بالديباجة آية تومئ إلى أن النسج والتلوين يومئان إلى العالم الداخلي للشاعر؛ لأن الاستحسان له جانبان: أحدهما عقلي والآخر نفسي. وبهذا التعبير يَربطُ الثعالبيّ شعرَ النابغة من جهة صنعته بالديباجة أي الخد؛ ليدل على أنه طبعي لا تكلف فيه كخد الإنسان العاكس لأحواله العقلية وأحواله الانفعالية، وكذلك شعر الشاعر يعكس هاتين الجهتين، والتمَسَ لهما قاسماً مشتركاً بالحسن، وهو حكْم جمالي تناول مادة الشعر (نسجه أو نظمه أو رصفه) وروح الشعر من جهة حسنه أي من جهة خصائص هذه الأشياء لا من جهة مادتها فقط.

وفي قولهم: (وأكثرُهم رونقَ كلام) أي هو أكثرهم صفاءَ شعر. فشعره خالٍ مما يكدره؛ يدل على ذلك قول ابن منظور: ((والرَّوْنَقُ: ماء السيف وصَفاؤه وحُسنه. ورَوْنَقُ الشباب: أوّله وماؤه..)) [٤] وصفاء الشعر يتجلى في أمرين: أحدهما شفافية نظمه عن معانيه بخلوه من الحشو، والآخر في قوته واندفاعه كرونق الشباب. واختيار هذه الصفة المرتبطة بالماء شفافيةً وبالشباب طاقة وحيوية متوهجة، كما في اللغة ما يدل على وعي النقاد بشعر النابغة.

---

[١] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري(- ٣٩٣ه) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت- دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م: ٢/ ٣١٢(دبج)

[٢] لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور(٦٣٠- ٧١١هـ) بيروت- دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م: ٤/ ٢٧٨(دبج)

[٣] سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي ورده عليه فحولة الشعراء، تحقيق: د.محمد عودة سلامة أبو جري، القاهرة- مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م: ٣٠

[٤] لسان العرب: ٥/ ٣٣٤(رنق)

وفي قوله (أكثرهم رونق كلام) إشارة إلى تفسير (حسن ديباجة شعره) فمن صفات الحسن شفافية الشعر عن معانيه وخلوه من الحشو، واستعار صفة الرونق من الماء ليدل على حركة الحياة في الشعر المشاكهة لحركتها في عالم الحواس، مما يجعل الشعر ضرباً من المحاكاة في الصنعة الشعرية(الوزن، القافية، بناء الصور والمشاهد..) على خصوص يحضر بحضور المبدع في طرق نسجه والتفاف النسج على التجربة الشعرية، ودقته أو حسن تأتيه لما يحيط به من شعور الإنسان وحياته.

وفي قوله: (وأجزلهم بيتاً) معان منها القوة والإحكام والكثرة والقطع[1] وقال أحمد ابن فارس(- ٣٩٥هـ): ((جزل) الجيم والزاء واللام أصلان: أحدهما عِظَم الشَّيء من الأشياء، والثاني القَطْع...))[2] فالعظم في الأشياء كالإبل والإنسان من جهة الأبدان يشير إلى الكثرة من جهة الأعضاء ونسجها والإحكام في تكوين تلك الأبدان، فكأنه يرى أبيات الشعر تحمل معاني كثيرة ومترابطة في وحدة عضوية كارتباط أجزاء بدن الحيوان بعضها ببعض، ويرى أن جزالة الشعر تؤدي إلى اختيار ألفاظه من شجرة الشعر العربي التي يراها في روايته إياه، فعندما يختار الشعرَ لمعانيه تلك الألفاظ إنما يقطعها من تلك الشجرة، ليصلها بأغصان القصيدة التي يبنيها أو ينسجها من جديد، وكأن قوة الشعر قائمة في اختيار تلك الألفاظ التي تحمل في عقلها الباطن ما كانت تدل عليه في تجارب الشعراء المتقدمين الذين يروي أشعارهم..فالمتانة في تلك الألفاظ الجزلة، وتظهر تلك الصفة في قابلية أبياته الشعرية للاجتزاء مع الوفاء بالمعنى كما سيأتي في رأي حماد الراوية، وقد اشتق الصفة النقدية لأبيات النابغة من سمات شعره العامة التي اكتشفها أنصار النابغة من قبله.

ويرى أن قوة شعر النابغة جاءته من قوة طبعه، وأن شعر النابغة قريب من النثر من جهة جريانه على اللسان طلاقة، وجهة شفافية نصه عن معانيه بلاغة. وهو كلام مطبوع لا يخرج على قواعد الطبع إلى الصنعة ولا يتكلف دوافعه على أنه يرعى ضوابط الشعر، فهي مطاوعة له تجري في نيته على قوله فيأتي شعراً كلما أراد الشعر.

وهذا حكم كلي جمعي لا يُسند إلى ناقد محدد، لكنَّ له تطبيقاً في حكمٍ لحماد الراوية جاء في الخبر الآتي:

((أخبرنا حبيب بن نصر وأحمد بن عبد العزيز قالا: حدثنا عمر بن شبة قال: قال معاوية بن بكر الباهلي: قلت لحماد الراوية: بِمَ تقدم النابغة قال باكتفائك بالبيت الواحد من شعره، لا بل بنصف بيت، لا بل بربع بيت؛ مثل قوله[3][من الطويل]:

حلفتُ فلم أترك لنفسك رِيبةً   وليس وراء الله للمرء مذهَبُ

---

[1] انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٤/ ١٦٥٥ (جزل)

[2] مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس(- ٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق- اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م: ١/ ٤٥٣ (جزل)

[3] ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة- دار المعارف، ط٥، ١٩٨٢م: ٧٢

كل نصف يغنيك عن صاحبه وقوله[1] :

(أيّ الرجال المهذَّبُ ...)

ربع بيت يغنيك عن غيره

وهذه القصيدة العينية يقولها في النعمان بن المنذر يعتذر إليه بها وبعدة قصائد قالها فيه...))[2]

فحماد الراوية ينظر في صفة القطع أو قابلية شعر النابغة للاجتزاء على شيء من إفادة المعنى الشعري. فهو يرى اختيار النابغة الإبداعي في شعره، فقد تخير لفظه من فضاء اللسان العربي ومعناه من معانيه وتجاربه الشخصية تعطي اختياره معنى الخصوصية، ويرى إمكان الدلالة على جزالة البيت في قطعه من قصيدته البائية التي أولها[3] :

أتاني- أبيت اللعنَ- أنك لُمتَنِي وتلك التي أهتمُّ منها وأَنصَبُ

وهي مؤلفة من اثني عشر بيتاً، وهذا البيت ثالث أبياتها اقتطعه حماد الراوية صاحب الفِراسةِ بالشعر والنقد، فوجد جزالته في قابليته ليكوّنَ معنى مُرَكَّباً واحداً مفاده أن الشاعر أقسم بالله؛ ليزيل الشك من صدر النعمان، وأنه ليس هناك جهة أعلى من الله ليقسم بها، ويرى أبناء البوادي أن (من حلف بالله فهو بريء) يريدون إن كان صادقاً في يمينه. ثم استدرك حماد على نفسه من غير أن يتراجع عن وحدة المعنى في البيت فوجد إمكانية أخرى لجزل البيت قطعتين: قطعةٌ هي صدر البيت بقوله: (حلفت فلم أتركْ لنفسك ريبة) والأخرى هي عَجُزه: (وليس وراء الله للمرء مذهب) وكل منهما وحدة معنوية تقبل الانقطاع من البيت، وهي تحفظ معنى مفيداً يزداد شفافية إذا ضُمَّ إلى موضعه من البيت، ويتألق إذا عاد إلى موضعه من القصيدة، والقابليةُ تدل على اقتدار الشاعر كما تدل على سعة الوزن الشعري لهذه المعاني المركبة، ومتانة القافية في موضعها من البيت.

ثم التفت إلى بيت آخر من القصيدة ليأتي بربع بيتٍ ليكونَ دالاً على جزالة الشعر بقابليته للقطع على معنى مفيد فيه، وبقاء البيت على معنى مفيد آخر لا ينفطر من شوقه للقائه ما ذهب به القطع، ووجد ذلك في القصيدة نفسها في البيت الحادي عشر حيث يقول النابغة[4] :

وَلَسْتَ بِمُستَبقٍ أخاً لا تَلُمُّهُ على شَعَثٍ أيُّ الرِّجال المهذَّبُ

---

[1] ديوان النابغة الذبياني: ٧٤

[2] الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني علي بن الحسين، بيروت- دار إحياء التراث العربي[مصورة عن طبعة دار الكتب][د.ت]: ١١/ ٧

[3] ديوان النابغة الذبياني: ٧٢

[4] ديوان النابغة الذبياني: ٧٤

فقوله: (أي الرجال المهذب) مثل من أمثال العرب، والاستفهام فيه نفي؛ أي ليس هناك رجل مهذب، فلا بد من خشونة فيهم نبتت بعد التهذيب أو كانت قبله. فالخشونة من طباعهم. وسائر البيت يدل على معنى يزداد ألقاً بعودة ربعه إليه، كما تزداد القصيدة قوةً بعودة البيت إليها.

هاتان رؤيتان نقديتان في شعر النابغة الذبياني بينهما أزمان وأزمان، وبينهما تكامل والتئام على حقل أشعار النابغة فأين التقاهم أبو منصور الثعالبي؟ وأين فارقهم في نقده شعر النابغة الذبياني؟

رؤية الثعالبي:

أتت رؤية الثعالبي في مواضع من كتبه، وكانت متداخلة فيها الأحكام تداخلَ جُزءٍ في كُلٍّ، ومجمل فيها يحتاج إلى تفصيل، فكان لابد من تفسير المأثور بالمأثور على مراقبة خيوط العلاقة بين كلامه وكلام من تقدم قولهم، ومن هنا يأتي قوله المجمل في النابغة، ثم يُتبع بكلامه المفصل نسبياً، وهذا المذهب يوجب تكرار الشواهد في قوله على اختلاف يسيرٍ في نصه مما يوجب إعادة القول بمقدار ما يفتح باباً لزيادة في إيضاح رؤيته، وتُترك الإعادة عندما لا تُقدم إضاءة لم تكن في النص من قبل، وأول ذلك قوله:

((واسمه زياد بن معاوية، اتفقت الآراء على أنه أحسن الشعراء ديباجة شعر، وأكثرهم رونق كلام، وكأن كلامه كلام الكتاب ليس فيه تكلف ولا تعسف، ويقال: إن أجود شعره ما اعتذر به إلى النعمان بن المنذر، وأمير ذلك قوله[1][من الطويل]:

فَإِنَّكَ كَالليلِ الذي هو مُدْرِكي ... وَإِنْ خِلتُ أن الْمُنْتَأى عَنكَ وَاسِعُ

ومن أمثاله المشهورة قوله[2][من البسيط]:

نُبِّئتُ أنَّ أبا قابوس أَوْعَدَني ... ولا مقام على زأرٍ من الأَسَدِ

ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال يوماً لجلسائه: من القائل[3][من الطويل]:

حلفتُ فلم أترك لنفسِكَ ريبةً ... وليس وراءَ الله للمرءِ مَذْهَبُ

لَئن كنت قد بُلّغت عنّي جنايةً ... لُمبلِغُكَ الواشي أغشُّ وأكْذَبُ

قالوا: النابغة يا أمير المؤمنين، قال: فهذا أشعر شعرائكم.

وفي هذه القصيدة بيته السائر:

---

(١) ديوان النابغة الذبياني: ٣٨

(٢) ديوان النابغة الذبياني: ٢٦

(٣) ديوان النابغة الذبياني: ٧٢

فلســـتَ بمُســـتبقٍ أخـــاً لا تلُمُّـــه ... علـــى شَـــعَثٍ أيُّ الرجـــالِ المُهـــذبُ

وبيته الفاخر[١]:

فإنــكَ شَــمْسٌ والملــوكُ كواكــبٌ ... إذا طلعــتْ لم يبــدُ مــنهن كوكَــبُ))[٢]

فهو يقرر قول الذين قدموا النابغة بقوله: (اتفقت الآراء على أنه أحسن الشعراء ديباجة شعر ، وأكثرهم رونق كلام ، وكأن كلامه كلام الكتاب ليس فيه تكلف ولا تعسف) وهذا الكلام سبق ذكره وشرحه في أول المقال على أن اتفاق الآراء هو إجمال مبهم يرادف من بعض الوجوه قولَ ابن سلام: (وقال من احتج للنابغة) والثعالبي بهذه الإشارة يجعل التراث النقدي قاعدةً لانطلاق رؤيته في فضاء شعر النابغة، فجاء بمؤيدات قولهم المجمل ليزيل بعض إجماله، ويقيم ظل برهانه على التسليم بصحة الدعوى بعد ذكر اتفاقهم، وهم قَلَّ أن يتفقوا، علماً أن هؤلاء المتفقين هم من يقدمون النابغة على شعراء طبقته خلافاً لمن يقدمون غيره، واتفاق الآراء يوهم بكل الآراء النقدية من غير خروج على هذا الأصل، وليس كذلك، وغرضه من التعميم والسكوت عمن يقدمون غيره إيهامٌ بالإجماع تقوية لرأيه، وتمهيداً لحجته، ولا مطعن في حججه إذا ربطت بقاعدة انطلاقها، ورغبتهم في تقديم النابغة على سائر شعراء طبقته.

وقوله: (ويقال : إن أجود شعره ما اعتذر به إلى النعمان بن المنذر ، وأمير ذلك قوله :

فَإنَــكَ كَالليــلِ الــذي هــو مُــدْرِكي ... وَإِنْ خِلــتُ أن المُنْتــأى عَنــكَ وَاسِــعُ

ومن أمثاله المشهورة قوله:

نُبئــتُ أن أبــا قــابوسَ أَوْعَــدَني ... ولا مقــام علــى زأرٍ مــن الأسَــدِ)

فقوله في هذا السياق: (يقال) ليس للتوهين بل لتوكيد كثرة القائلين الذين أُبهموا في قول ابن سلام(من يقدم النابغة) وأجملوا في قول الثعالبي: (واتفقت الآراء) فغرضه عدم التحديد؛ لا أنه يجهل أحداً منهم، والقول في النابغة كثير.

وقوله: (إن أجود شعره ما اعتذر به إلى النعمان بن المنذر) يومئ إلى جودة شعره كله، بيد أن النعمانيات تفوقت على سائر أشعاره في الجودة، وحلق فيها النابغة بالنعمان فوق جياد شعره زيادةً في جودة المعاني، وارتفاعاً به إلى قمة: (أشعر الشعراء) لكن من قاعدة جودة الشعر لا من قاعدة حسنه؛ لأن حكم الجودة أو الرداءة عندهم يتصل بصناعة الشعر أي طريقة نسجه، وطريقة ربطه ومتانته تشبيهاً بالثياب وصنعتها أو البرود اليمانية وتذهيبها

---

[١] ديوان النابغة الذبياني: ٧٤

[٢] لباب الآداب، لأبي منصور عبد الملك محمد بن إسماعيل الثعالبي، تحقيق: أحمد حسن لبج، بيروت- دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م: ١١٠

وزركشتها..والحسن رتبة تأتي من جهة الشاعر المطبوع من غير قصدٍ فتدهش متلقيها، وتأتي من جهة شاعر الصنعة فيدركها متلقيها من غير دهشة ؛ لأن روح الشعر في المطبوع أظهر منها في الشعر المصنوع.

وإبصار صفة الجودة في النعمانيات يومئ إلى جودة القصائد في الاعتذاريات، ودافعها الرهبة من انقطاع جوائز النعمان عنه، أو الرهبة من تهديده ووعيده، وجعل آية ذلك أبياتاً منها قول النابغة للنعمان:

فَإِنَّكَ كَاللَيلِ الَّذي هوَ مُدْرِكي وَإِنْ خِلتُ أن المُنْتَأى عَنكَ وَاسِعُ

وجعل هذا البيت أميراً لقصيدته التي مطلعها[١]:

عَفا ذُو حُسًى مِن فَرْتَنى فالفوارعُ فَجَنْبا أريكٍ فالتلاعُ الدوافعُ

وبلغت أبياتها ثلاثةً وثلاثين بيتاً، جاء أميرها ثامناً فوق العشرين، فكان يؤلف نواة القصيدة في تصوير الرهبة والخوف من النعمان، مما يجعل معانيها كلها تطوف حوله، وتتمنى لو أفصحت عن حال الشاعر كإفصاح هذا البيت، وربما كانت اعتذاريات النابغة كلها جعلته أميراً عليها وهو يعلوها كما يعلو الأمير قومه، فقد قال الثعالبي: (إن أجود شعره ما اعتذر به إلى النعمان بن المنذر ، وأمير ذلك قوله...) فجمع فيه الجودة في الصنعة، والإمارة على القصيدة التي ولدته على الخصوص، ولقوله في النعمانيات معتذراً، فكانت إمارته للقصيدة أولاً ولفن الاعتذاريات ثانياً، وقدمت القصيدة لأنها أمه التي ولدته، وجاء غالباً على ما تقدم به في الاعتذار وما تأخر عنه.

والبيت فوق ذلك من جزل الشعر ؛ للطاقة الشعرية التي رفعته أميراً على القصيدة وعلى بنات جنسها من اعتذاريات النابغة، وهو قابل للجزل، فيمكنك أن تكتفي بشطره الأول(فإنك كالليل الذي هو مدركي) فتكون الوحدة لجزء من المعنى كافية للوقف عليها من غير افتقار ظاهر للبيت أو القصيدة لكن تألقه يتم بعودته إلى موضعه من البيت وموضعه من القصيدة، وإلى موقع القصيدة من اعتذارياته.

والشطر الثاني (وإن خلت أن المنتأى عنك واسع)يمكن الاجتزاء به واختزاله على ما في الواو من حنين إلى صدر البيت ذلك أن الاجتزاء والجزل مؤقت يجعل الوحدة المعنوية مكتنزة في الشطر المقطوع عن أصله لكنه على حنين إلى موقعه من الأصل.

وذهب إلى توكيد ذلك ببيت آخر شَرُفَ معناه وجَزُلَتْ ألفاظه وأصاب فيه الصفة، فشرد من القصيدة[٢] إلى ألسنة الناس مثلاً يضربونه كلما عرضت لهم مناسبة يطابقها البيت، وهو قوله: (ومن أمثاله المشهورة قوله :

نُبئتُ أن أبا قابوس أَوْعَدَني ولا مقام على زأرٍ من الأَسَدِ

---

(١) ديوان النابغة: ٣٠

(٢) انظر: الأمثال عند العرب- طبيعتها ومنهج دراستها، د.عبد الكريم محمد حسين، الكويت- منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ط١، ١٩٩٨م: ٤٩

فالبيت يجري مجرى الأمثال[١] أي يضيف إلى طاقة الجزالة وقابلية تقسيمه إلى عَجُزٍ يتم به المعنى ويجري مجرى المثل في مسيره بين الناس بقوله: (ولا مقام على زأر من الأسد) مما يعطي هذا الشعر خفة على ألسنة الناس نظراً لصفائه وجمال رونقه، وحاله كأي بيت جزل قابل للاجتزاء والاكتفاء ببعضه دون بعض.

وإحراز الجودة والإمارة في البيت الأول، والتمثيل بالبيت الثاني يرشح النابغة إلى رتبة تقتضي الجودة والعلو بالشعر على الشعراء إلى رتبة أشعر الشعراء أي أعلاهم طبقة في الشعر عند مُقَدِّميه، أو مِن أعلاهم طبقة عند من يقدّم غيره عليه، ولذلك تدرج الثعالبي إلى قول عمر بن الخطاب: (ويروى أن عمر بن الخطاب رضي اللّه تعالى عنه قال يوماً لجلسائه: من القائل[من الطويل]:

حلفتُ فلم أترك لنفسِكَ ريبةً ... وليس وراءَ الله للمرءِ مَذْهَبُ

لَئن كنت قد بُلّغت عنّي جنايةً ... لَمبلِغُكَ الواشي أغَشُّ وأكذَبُ

قالوا: النابغة يا أمير المؤمنين، قال: فهذا أشعر شعرائكم)

وقف الثعالبي على جزالة البيت الأول، وغيرُهُ يُحمَلُ عليه في طاقته وجزالته وصفاء لغته عن معانيه، ويؤكد ذلك قول الفاروق عمر: (فهذا أشعر شعرائكم) فالشعراء يستوون في قول الشعر، لكنهم يتفاوتون في الطاقة الإبداعية ومهارة الصنعة البنائية والفنية، ولما كان الشعر من طاقة الشاعر جَعَلَ الثعالبي الحكم النقدي ينصرف في أوله إلى الشعر من خلال صيغة (أشعر) التي تومئ إلى جهتين: الكثرة والقوة.

أما الكثرة فإن شعر النابغة ليس أكثر من شعر غيره بل هو قليل قياساً بشعراء الطبقة الأولى كالأعشى، وأما الطاقة فمصروف أمرها إلى قدرتها على جذب المتلقين أو دفعهم، مما يجعل للشعر جاذبية جاذبة أو نابذة كالجاذبية الذرية الكهربية، وهذا يعني أن الفاروق يراه أشعرهم طاقة، ولا يمتنع أن يكون أكثر شعرائهم شعراً غير أن روايات الخبر تشير إلى الطاقة بمعنى القدرة أكثر منها بمعنى الكثرة.

فهو ـ عند الفاروق ـ أعلى شعراء قبيلته طاقة شعرية قادرة على النفوذ إلى عقل عمر وقلبه معاً.

وأكد الثعالبي حكمه بأبيات أخرى بلغت حد الإعجاز والعجائبية في القصيدة نفسها، وذلك قوله: (وفي هذه القصيدة بيته السائر:

(فلستَ بمُستبقٍ أخاً لا تلُمُّه ... على شَعَثٍ أيُّ الرجالِ المُهذبُ

وبيته الفاخر:

[١] المستقصى في أمثال العرب، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (- ٥٣٨هـ) بيروت- دار الكتب العلمية، ط٢، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م: ٢/ ٣٨٠

فإنــكَ شَــمْسٌ والملــوكُ كواكــبٌ إذا طلعــتْ لم يبــدُ مــنهن كوكَــبُ)

فالبيت الأول يجرى في فلك الأمثال على الناس يحضر إلى مواقعهم كلما اقتضتهم الحال المشابهة لمناسبة صدور المثل أول مرة.

والبيت الثاني يشبه الثياب الفاخرة التي يتباهى الناس بشرائها لعلو قيمتها، ويفاخرون بلبسها لجمال مرآها، ومتانتها وحسن ملمسها، والشعور بالزهو بها، فقد جعله شمساً، وجعل ملوك الأرض من بعده كواكباً تستمد نورها منه كما تستمد الكواكب نورها من الشمس، وإلا فهي من غيرها أجسام عاتمة. وبحضوره إليهم أو حضورهم إليه تتوقف كلمتهم وتنفذ كلمته، فكأنهم غائبون بحضورهم، وهم ينتظرون ظهوره فإن ظهر أطفئت أنوارهم وانتهى سلطانهم، فكأنهم غير موجودين وهم أهل الحل والعقد في غيبته. فبلغ البيت في مدحه مبلغ الفخر به وبملكه.

وفي خبر آخر يعيد الثعالبي مواقفه من النابغة موضحاً ما غمض من قوله ومضيفاً شيئاً جديداً حيث يقول:

((يقال: إنه سحر في تشبيهه النعمان بن المنذر مرة بالليل بقوله [من الطويل]:

فإنــك كالليــل الــذي هــو مــدركي وإن خلــت إن المنتــأى عنــك واســع

ومرة بالشمسِ حيث قال[1][من الطويل]:

فإنــك شمــس والملــوك كواكــب إذا طلعــت لم يبــد مــنهن كوكــبُ

وقال: طالعت في كتاب الآلات والولائم رواية الليث عن الخليل قول النابغة [من الطويل]:

ألم تَــرَ أن الله أعطــاك ســورةً تــرى كــل ملــك دونهــا يتذبــذب

فإنــك شمــس والملــوك كواكــب إذا طلعــت لم يبــد مــنهن كوكــب

ومن جوامع كلمه [من الطويل]:

فلســت بمســتبق أخــاً لا تلمــه علــى شــعث أيّ الرجــال المهــذب

وقوله[2][من البسيط]:

ولا قرار على زأر من الأسد.

---

[1] ديوان النابغة الذبياني: ٧٨، والأبيات التالية من القصيدة نفسها

[2] ديوان النابغة الذبياني: ٢٥

وقوله[(١)][من الوافر]:

فَإنَّ مَطِيَّةَ الجهلِ الشَّبابُ))[(٢)]

ففي هذا الخبر يقدم الثعالبي النابغة على أنه ساحر في شعره، ولديه من جوامع الكلم ما يجعله يُشَبِّهُ كلامه بكلام الأنبياء- عليهم السلام.

سحر النابغة:

السحر قوة التأثير واللعب بخيال المتلقين وإيهامهم بوقوع ما لم يقع، وقد التمس الثعالبي هذا البناء من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في عمرو بن الأهتم والزبرقان بن بدر عندما أثنى عمرو على الزبرقان في مجلس الرسول- عليه الصلاة والسلام وعلى آله وصحبه- فلما اتهمه الزبرقان بالحسد ذهب إلى الجهة الأخرى فذم الزبرقان، واعتذر برضاه وغضبه وقال: إنه صدق في الأولى ولم يكذب في الثانية[(٣)] فقال الرسول: ((إن من البيان سحراَ، وإن من الشعر حُكما))[(٤)] وجاء بقول صعصعة بن صوحان شارحاً قول النبي بقوله: ((أما قوله: "إن من البيان سحرا" فالرجل يكون عليه الحق، وهو ألحن بالحجج من صاحب الحق؛ فيسحر القوم ببيانه، فيذهب بالحق...وأما قوله: "وإن من الشعر حكماً" فهي هذه المواعظ والأمثال التي يتعظ الناس بها..))[(٥)]

فقد قرر الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى آله: أن بيان عمرو بن الأهتم يشبه السحر ذلك أنه تناول جهتين من شخصية الزبرقان بن بدر متضادتين بين المدح والذم، وصدق في كل منهما، واحتج لكل مقولة بما يقنع الحاضرين بصحة مذهبه، وقد قام الثعالبي بقياس كلام النابغة وموقفه من النعمان بموقف عمرو بن الأهتم من الزبرقان، وجعل نفسه حكماً على قوله؛ ذلك أن النابغة شبه النعمان بالليل مرة فأحسن وأبدع، وشبهه بالنهار فأحسن وأبدع أيضاً، على أن الليل بسواده وظلماته مضروب مثلُهُ للتيه والضلال في كلام العرب، والنهار مضروب للاهتداء؛ يدلك على ذلك قول الله –عز وجل- : (لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً)[(٦)] والسحر في إتيان الشاعر لتحويل معنى الليل إلى مدح، فقد شبه النعمان بالليل من جهة إدراكه الأماكن

---

(١) ديوان النابغة الذبياني: ١٥٥

(٢) الإعجاز والإيجاز، لأبي منصور عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري(٣٥٠- ٤٢٩هـ) تحقيق: إبراهيم صالح، دمشق- دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م: ١٧٦

(٣) انظر: فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، لأبي عبيد البكري، تحقيق: د.إحسان عباس ود.عبد المجيد عابدين، بيروت- مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م: ١٦

(٤) سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني(٢٠٢- ٢٧٥هـ) دمشق- دار الفيحاء، والرياض- دار السلام، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م: ٧٠٥، ح: ٥٠١١

(٥) المصدر السابق نفسه واصفحة نفسها، ح: ٥٠١٢

(٦) سورة الأحزاب: ٤٣

كلها في حركة الأرض، فأين يختبئ الشاعر؟ فلا مخبأ له، ولا مفر من الوقوع بين يدي النعمان. فاختيار الليل لبيان سطوة النعمان وسلطانه من جهة، وبيان حال الشاعر من جهة الرهبة والخوف من تهديد النعمان فضاقت عليه الأرض وامتلأت نفسه، وامتلأ شعره اعتذاراً.فهي براعة في اختيار الليل والتعبير عن سلطان النعمان وحال الشاعر معاً.

ولما شبه النعمان بالشمس، ومذهب الثعالبي المضمر أنه (ذكر الشمس وأراد النهار) وهو مذهب للعرب في المجاز المرسل؛ لأنه قال: شبهه بالليل مرة وبالشمس مرة وجاء بقوله: (فإنك شمس والملوك كواكب..) ومعلوم أن حضور الشمس إخفاء للكواكب التي تستمد ضوءها من الشمس فجعله برتبة ملكِ الملوك على الأرض هيبةً واقتداراً وقدرة وسلطاناً. فهذا سحر النابغة تجلى في اختيار الليل والنهار لمدح النعمان، وأفلح فيهما فلاحاً عجيباً يبعث الدهشة في النفوس. ولعل الدهشة لا تنقطع من قياسه على القرآن اختياراً واختلافاً في توظيف الليل لهداية النعمان إليه، والليل ظلمة.

جوامع كلام النابغة:

معلوم أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: ((أُعطيتُ جوامع الكلم))[١] والثعالبي يجعل للنابغة من جوامع الكلام نصيباً تشبيها لقوله بأقوال الأنبياء من جهة قلة الألفاظ والبناء وكثرة المعاني على جهد أقل في الأداء، فقال: (ومن جوامع كلمه:

فلست بمستبق أخاً لا تلمه ... على شعث أيّ الرجال المهذب

وقوله:

ولا قرار على زأر من الأسد.

وقوله:

فَإنَّ مَطِيَّةَ الجهلِ الشَّبابُ)

فأشار إلى ثلاث قصائد للنابغة بذكر بعض القصيدة للدلالة عليها، واختص هذه الأبعاض؛ لأنها عنده تدل على الإيجاز من غير تحليل ولا تعليل، وكل جزء منها يعد مركزاً تدور حوله معاني القصيدة وأبنيتها الفنية كلها.

فالقصيدة الأولى بائيةٌ[٢] مضمومٌ رويُّها، وأبياتها اثنا عشر بيتاً، والبيت المذكور كان ترتيبه الحادي عشر، وهو بؤرة القصيدة من جهة أنه حكمة اجتماعية تجعل الإنسان خَطَّاءً فإن كان كذلك فلا مناص من قبول صداقته على

---

[١] صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري(٢٠٤- ٢٦١هـ) دمشق- دار الفيحاء، والرياض- دار السلام، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م: ٢١٣، ح: ١١٦٧

[٢] انظر: ديوان النابغة الذبياني: ٧٢

علته المذكورة، وإن أبى شَرْطَ شعثِ الصديق فلن يجد صديقاً، ومصدر ألم النابغة أن الملك لم يستحضر هذه الحقيقة في ذهنه؛ فترك الشاعر للخوف والترقب والهموم التي تأكل صدره كما توحي قصيدته المذكورة، ففي هذا البيت العلة والدواء.

والقصيدة الثانية الدالية[١]، مكسور رويها، وأبياتها تسعة وأربعون بيتاً، وموقع البيت منها قبيل نهايتها وهو البيت الحادي والأربعون.وهو يصور سطوة النعمان وسلطانه وأثر وعيده في خلق القلق والرعب في حياة الشاعر، والقصيدة كلها تعكس قلق الشاعر من توالي الماء والمَحَل على الأطلال مما يهدد المكان بالفناء، وقلقه في طريق الرحلة إلى النعمان، ويرى حاله وحال الوشاة في مشهد الثور والكلاب، ويرى ثناءه قلقاً قد ينفع وقد لا ينفع، فما حيلته للنجاة من النعمان بعد ذلك؟ وهل تنفع معذرته؟ وهل تقبل أيمانه في القصيدة فتزيل الشك من صدر النعمان؟!

والقصيدة الثالثة[٢] بائية مضموم رويها، أبياتها سبعة، أولها البيت المشار إليه بعجزه، وهو قوله[من الوافر]:

فإنْ يكُ عامرٌ قد قال جهلاً فإنَّ مَظنة الجهلِ الشباب

والقصيدة مجعولة في الاعتذار لجهل عامر بن الطفيل بأنه شابٌّ أراد النابغة تصغير نفس عامر، وتفضيل أباه وعمه عليه، وأن مصدر جهله طيش الشباب لا تربية الآباء[٣]. فهذا الشطر يؤلف لباب القصيدة وبابها، وكلها تدور حوله لا تفلت من سلطانه.

مما تقدم تبرز فكرة القصائد الجامعة للمعاني الكثيرة في أبياتها ، وتبرز فكرة بيت القصيد في كل واحدة منها، وجوامع الكلم في بيت القصيد أوضح منها في القصيدة ذلك أن كلَّقصيدة منها تحتاج إلى تحليل يوضح فلك القصيدة أو مسارها في فنها ومسارها حول بيت القصيدة المدروسة، واكتفيت بالإشارات المتقدمة للدلالة على جوامع كلمه، وبينت علاقتها بالقرآن وعلاقتها بصفات كلام محمد عليه السلام، وهي إشارات إلى مواضع التعجب والإعجاب من الثعالبي وإدراك مواطن الإعجاز في كلام الشعراء تمهيداً لإدراكه في كلام الله عز وجل.

كانت هذه الرحلة مع النابغة في عيون الثعالبي التي رأته من خلال مرايا النقد القديم عند أبي عبيدة وابن سلام وغيرهما، واشتباك شعر النابغة بفكرتي الإعجاز بالغرائب(السحر في اختيار الليل والنهار لمعاني المدح في سياق الاعتذار) والتعجب من جوامع الكلم وقدرته على التعبير عن القصيدة ببيت أو شطر بيت، ومطاوعة شعره للاختزل على نحو يُذكِّر بقابلية الآيات القرآنية له، ومسير كلامه على ألسنة الناس كمسير الأمثال والحكم التي تقنع الناس وتداوي أوجاعهم.

---

(١) انظر: ديوان النابغة الذبياني: ١٤

(٢) انظر: ديوان النابغة الذبياني: ١٠٩

(٣) انظر: ديوان النابغة: ١٠٩(مناسبة القصيدة)

الوراقة:

- الإعجاز والإيجاز، لأبي منصور عبد الملك بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري(٣٥٠- ٤٢٩هـ) تحقيق: إبراهيم صالح، دمشق- دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م
- الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني علي بن الحسين، بيروت- دار إحياء التراث العربي[مصورة عن طبعة دار الكتب][د.ت]
- الأمثال عند العرب- طبيعتها ومنهج دراستها، د.عبد الكريم محمد حسين، الكويت- منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ط١، ١٩٩٨م
- ديوان تميم ابن مقبل، تحقيق د.عزة حسن، دمشق- وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٨١هـ- ١٩٦٢م
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة- دار المعارف، ط٥، ١٩٨٢م
- سؤالات أبي حاتم السجستاني للأصمعي ورده عليه فحولة الشعراء، تحقيق: د.محمد عودة سلامة أبو جري، القاهرة- مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م
- سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني(٢٠٢- ٢٧٥هـ) دمشق- دار الفيحاء، والرياض- دار السلام، ط١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري(- ٣٩٣هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت- دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٩٠م
- صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري(٢٠٤- ٢٦١هـ) دمشق- دار الفيحاء، والرياض- دار السلام، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي(١٣٩- ٢٣١هـ) قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، القاهرة- مطبعة المدني، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م
- العمدة في صناعة الشعر ونقده، لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني(- ٤٥٦هـ) تحقيق: د.النبوي عبد الواحد شعلان، القاهرة- مكتبة الخانجي، ط١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م
- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، لأبي عبيد البكري، تحقيق: د.إحسان عباس ود.عبد المجيد عابدين، بيروت- مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م

- لباب الآداب، لأبي منصور عبد الملك محمد بن إسماعيل الثعالبي، تحقيق: أحمد حسن لبج، بيروت- دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م
- لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور(٦٣٠- ٧١١هـ) بيروت- دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م
- المستقصى في أمثال العرب، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري(- ٥٣٨هـ) بيروت- دار الكتب العلمية، ط٢، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م
- مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس(- ٣٩٥هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق- اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م
- المنتحل، لأبي منصور الثعالبي، شرحه أحمد أبو علي، القاهرة- المطبعة التجارية، ١٣١٩هـ- ١٩٠١م

❑❑